آدم شیث نوح ادریس ابراهیم اسحاق

متن و ترجمه

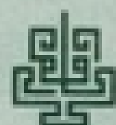
فصوص الحکم

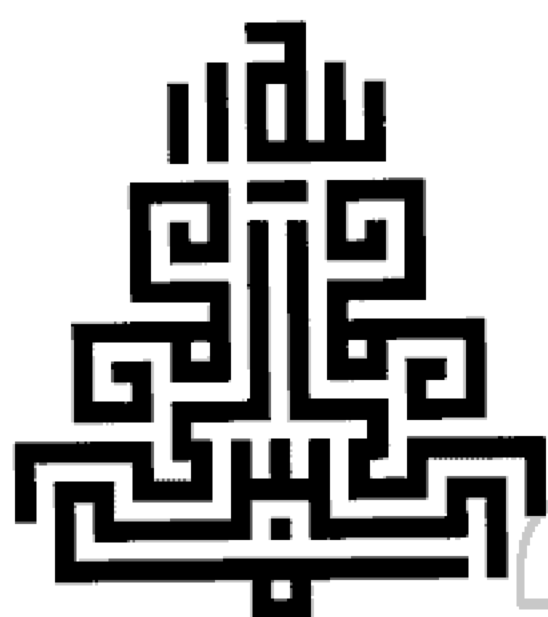
الیاس لقمان هارون موسی خالد محمد



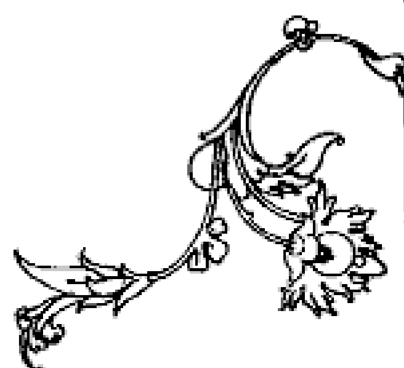
شیخ اکبر محیی الدین
ابن عربی

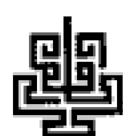
تصحیح و ترجمه
محمد خواجوی












مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

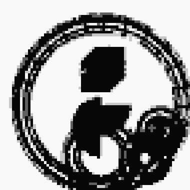
متن و ترجمه

فصوص الحکم

شیخ اکبر محیی الدین
ابن عربی

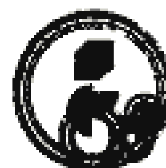
تصحیح و ترجمه

محمد خواجوی



انتشارات مولی

سرشناسه : ابن‌عربی، محمدبن‌علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق.
عنوان قراردادی : فصوص‌الحکم. فارسی - عربی.
عنوان و نام پدیدآور : متن و ترجمه فصوص‌الحکم/شیخ اکبر محیی‌الدین ابی‌عربی ؛ ترجمه و تصحیح محمد خواجوی.
مشخصات نشر : تهران: مولی، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری : ۴۵۶ ص.
شابک : 978-964-2671-18-2:
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.
یادداشت : نمایه.
موضوع : عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع : تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده : خواجوی، محمد، ۱۳۱۲- ، مترجم.
رده بندی کنگره : BP۲۸۲/الف۲ف۶۰۴۱ ۱۳۸۶
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۵۲۹۳۰



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ـ ۱۳۱۴۵

۱۶۲/۱
۸۷

شابک: ۲ ـ ۱۸ ـ ۲۶۷۱ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸
ISBN: 978 - 964 - 2671 - 18 - 2

فصوص‌الحکم

ابن عربی

ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی

چاپ اول: ۱۳۸۷ = ۱۴۲۹

تعداد: ۱۶۰۰

حروفچینی و صفحه‌آرایی: کوشش

چاپخانه: ایران مصور

لیتوگرافی: موج

صحافی: ایران هنر

طرح روی جلد: ابوذر مفید

۱۲۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مقدمه مترجم

(نه ـ سی و نه)

متن و ترجمه فصوص‌الحکم

(۳ ـ ۴۴۰)

فهارس

(۴۴۱ ـ ۴۴۵)



هو

بسم اللّٰه الرحمن الرحیم

ستایش مر پروردگاری را که برتر از آن است که با آفریدگانش همانند باشد، و فراتر از گفتار واصفان است که او را توصیف نمایند، و از اندیشۀ توهم‌کنندگان پنهان‌تر از آن است که به جلال عزتش پی برند. آفریدگار موجودات است بدون اینکه تأمل و اندیشه‌ای نماید. تاریکی‌ها نپوشاندش و روشنی‌ها روشنیش نبخشد.

ای کرمت هم‌نفس بی‌کسان — جز تو کسی نیست کس بی‌کسان
بی‌کسم و هم‌نفس من تویی — رو به که آرم؟ که کس من تویی
ای ز جمال تو جهان غرق نور — نور بطون تو حجاب ظهور
کون و مکان مظهر نور تواند — جمله جهان محض ظهور تواند
در دل هر ذره بود سیر تو — نیست در این پرده کسی غیر تو
جز تو کسی نیست به بالا و پست — ما همه هیچیم تویی هرچه هست
من چه و این هستی موهوم من — خنده به علم من و معلوم من
وای بر این دانش اندیشه پیچ — سینه پر از علم و نه معلوم هیچ

گواهی می‌دهم که محمد، صلی‌اللّٰه علیه وآله، بنده و پیامبر اوست. او را در حالی برانگیخت که مردمان در گرداب جهالت و گمراهی گرفتار بودند و در امواج حیرت و سرگردانی سرگشته، بر دل‌هایشان قفل‌های گمراهی و ضلالت زده شده بود و افسارشان به دست مرگ و تباهی بود.

و درود بر وصی و خلیفه‌اش امیرمؤمنان علی علیه‌السّلام و فرزندانش ـ امامان معصوم صلوات‌اللّه علیهم ـ که حیات علم و مرگ جهلند. حلمشان، ما را از علمشان خبر می‌دهد و ظاهرشان از باطنشان و خاموشیشان از سخن گفتنشان، لاسیماخاتمهم حجت بن الحسن روحي و روح‌العالمین له الفداء.

آغاز سخن

شیخ اکبر محیی‌الدین بن العربی، قدس اللّه سره العزیز، مردی الهی است که بیش از هشت قرن است دنیا را به افکار تابناکش مشغول و اندیشمند داشته، و جهانیان ـ پس از اختلاف نظری که دربارهٔ انبیا داشتند ـ چنین اختلاف‌نظری دربارهٔ او نداشته‌اند، درحالی که او آینه تمام نمای محمدی است که در نهایت صافی و پایداری می‌باشد، بنابراین هیچ کس در او جز خودش را مشاهده نمی‌کند و کسی دربارهٔ او سخنی ـ مگر بدانچه سخن‌گو بر آن است ـ نمی‌گوید.

شرح حال ابن عربی از زبان خودش

مترجم این کتاب در این اواخر سفری به سرزمین دمشق ـ برای زیارت تربت حضرت شیخ رضی اللّه عنه ـ داشت، در آنجا به کتابی در شرح حال ابن عربی تحت عنوان: الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی، ترجمة حیاته من کلامه از دانشمند عرب زبان، محمود محمودالغراب، برخورد کرد و آن را ابتیاع نمود، بر آن شد بخش‌هایی از آن را که تماماً از زبان حضرت شیخ، رضی‌اللّه عنه، بیان شده است ترجمه نماید.

نویسنده پیش از آن که وارد تألیف کتاب شود[1] گوید: دانشمندان درباره هیچ‌کس این‌قدر اختلاف نظر و تضاد بینش پیدا نکردند که درباره شیخ اکبر رضی‌اللّه عنه، و این بدان جهت است که بیشتر این دانشمندان آنچه را شیخ درباره علوم توحید گفته است نفهمیده‌اند و اصلاً به اشاراتش که برای صاحبان کشف، در مقام احسان بیان داشته است توجهی ننموده‌اند، زیرا منتقدان شیخ و معارضانش

۱. الشیخ الاکبر ـ محیی الدین ابن العربی، ص ۶، ۱۴۰۳ هجری

آن شرطی را که مؤلف در مطالعه کتبش بدان تصریح کرده است ملتزم نگشته‌اند، و این شرطی است که تمام مؤلفان و مصنّفان در جمیع انواع علوم و فنون در آغاز کتاب‌هایشان قید می‌کنند[1].

از جمله آنها مستشرقان‌اند و از آنان، قسیسی کهنوتی «کشیش مانند» به نام «آسین پلاسیوس» است که کتابش را دکتر عبدالرحمن بدوی ـ دانشمند مصری ـ به عربی ترجمه کرده است، در حالی که این کشیش منکر رسالت و نبوت محمد، صلی‌اللّه علیه وسلم - با این شدت ظهور و وضوحش ـ می‌باشد، چنین شخصی را کجا رسد که احوال ولایت را در امّت محمدی ـ با داشتن بطون و شدت خفایش ـ بفهمد و شرح نماید؟ درحالی که بعضی از علمای وارد این امت، امثال ابن‌تیمیه و دیگران از فهم آنچه شیخ بیان داشته است عاجز و ناتوانند.

دکتر عبدالرحمن بدوی در مقدمهٔ ترجمهٔ کتاب وی گوید[2]: باید سخنان این کشیش را متعلق به تأثیر و تأثر دانست و از آن به شدت دوری کرد، چون روش و استنباطاتش در این باره سست و بی‌ارزش است و در لمس اشباه و نظایر راه غلوّ و افراط را پیموده است.

مؤلف این کتاب (محمود الغراب) گوید: حال از ترجمه و نشر این کتاب چه فایده‌ای به مسلمانان و یا دانشمندانی که در این باره تحقیق می‌کنند می‌رسد؟ در آغاز فصل چهارم از کتابش، در موضوع کشف و کراماتی که شیخ از خود نقل می‌کند گوید: ظواهر خوارق عادات بی‌شماری که در حیاتش از وی دیده‌اند و آنها را با دقت و تفصیل در کتاب فتوحاتش نقل می‌کند، همگی منبعث از نوعی بیماری اختلالات عقلی می‌باشد؛ این فهم این کشیش از کرامات است!! سخن رسول خدا، صلی‌اللّه علیه و سلم، را یاد آر که فرمود: «العلماء ورثة الانبیاء»؛ بنابراین اینان علما نیستند و علم را به ارث نبرده‌اند، بلکه اذیت و آزاری را که به انبیای پیشین روا می‌داشتند به ارث برده‌اند، زیرا امثال این کشیش کفار قریش‌اند که به رسول خدا، صلی‌اللّه علیه و

1. چنانکه صدرالمتألهین هم در آغاز کتاب اسفارش خواننده کتابش راملتزم به شرایطی نموده است. و همین طور شیخ اشراق در کتاب حکمت الاشراق و دیگران. 2. همان مصدر، ص ۱۰.

سلم، می‌گفتند: انّک لمجنون، و قالوا معلّمٌ مجنون.

شیخ گوید: من در آغاز ورودم در سلوک، به شدت از زنان و از نزدیکی با ایشان نفرت داشتم و هجده سال بر این حال ماندم[1]، تا آن که مقامی را که زنان برای محمد صلی‌اللّه علیه و سلم دوست داشته شدند مشاهده کردم (و بدان مقام رسیدم) دانستم هرکس زنان را به دوست داشتن پیغمبر دوست داشته باشد، خدای را دوست دارد، و چون بر این اِخبار نبوی آگاهی یافتم از خشم الهی بیمناک گردیدم که خداوند زنان را برای رسولش دوست داشته کرده است.

بنابراین رسول الهی، صلی اللّه علیه و سلم، آنان را از روی طبیعت (و اِرضای غریزه) دوست نمی‌دارد، بلکه آنان را به جهت تحبیب الهی به خود دوستشان دارد، و چون دیدم آنچه را که خدا برای پیغمبرش دوست دارد من کراهت دارم، از رازِ آن خشم الهی که بیمناک بودم آگاه گشتم و بحمدالله آن حالت از من برطرف گردید و نزدم محبوب گشتند و اکنون من مشفق‌ترین خلق بر آنانم و حقوقشان را مراعات می‌نمایم و در این امر با بصیرت و بر بینش هستم، و این امر از تحبیب الهی است نه از روی دوست داشتن طبیعی.

و از اخص یاران ابن‌عربی شیخ ابومحمد عبدالعزیزبن ابی‌بکر قرشی مهدوی ـ ساکن تونس ـ است که شیخ رسالة القدس فی محاسبة النفس، و کتاب فتوحات مکیه را بدو هدیه کرده است.

از شاگردانش ـ خادمش ـ عبدالله بدر حبشی، آزادکردهٔ ابی‌الغنائم بن ابی‌الفتوح حرانی می‌باشد، و شیخ کتاب مواقع النجوم و کتاب حلیة الابدال و نیز کتاب فتوحات مکیه را بدو هدیه نموده است، او و شیخ عبدالعزیز قرشی مهدوی در حیات شیخ رحلت می‌کنند و شیخ کتاب فتوحات را به هر دو آنان اهدا می‌نماید، دربارهٔ عبدالله بدر حبشی در کتاب فتوحات مکیه گوید:

۱. سال ورود حضرت شیخ در سلوک ۵۸۰ هجری بوده و تا سال ۵۹۹ که سال هجرتش به مکه معظمه است بر این حال بوده است. ضمناً چون مصادری را که مؤلف کتاب (محمودالغراب) نقل کرده همگی در پانویس‌های کتابش آمده، ما دوباره آنها را در اینجا نیاوردیم. هر که خواهد بدانجا مراجعه کند.

أُحِبُّ لِحُبِّکَ الحبشان طُرّاً وَ اَعْشِقُ لاِسمک الْبدر المنیرا

اصل خرقه و پوشانیدن خرقه

گوید: اصل خرقه در قرآن آمده و آن پیراهن یوسف است که بر صورت یعقوب علیهماالسلام افکند و بینا شد. آن خرقهٔ معهود را یکی از مشایخ بزرگ به نام علی‌بن جامع ـ که از اصحاب علیِ متوکل و ابوعبدالله قضیب‌البان (فتح موصلی) ـ بود بر من پوشاند و آن را نیز خَضِر بر او پوشانیده بود ـ البته با حضور قضیب‌البان ـ و شیخ آن را در موضعی از بستانش که خَضِر در آنجا وی را پوشانیده بود به من پوشاند، و من خرقهٔ خضر را از طریقی با واسطهٔ بیشتر از این نیز پوشیده‌ام، یعنی از دست تقی‌الدین عبدالرحمن بن علی بن میمون بن آب الوزری، و او از دست صدرالدین ـ شیخ‌المشایخ مصر فرزند حمّویه[1] ـ پوشیده و نیای وی آن را از دست خضر پوشیده بود، و از آن زمان من قائل به لباس خرقه شدم ـ چون دیدم خضر آن را معتبر می‌شمارد ـ و پیش از این چنین اعتقادی نداشتم، زیرا خرقه نزد ما عبارت از صحبت و ادب و تخلّق بود که از آن تعبیر به لباس تقوا شده است.

گوید: اقطاب این امت دوازده قطب‌اند[2] که مدار این امت بر آنان می‌گردد ـ چنانکه مدار عالم جسمی و جسمانی در دنیا و آخرت بر دوازده برج است ـ آنان را خداوند به ظهور آنچه در دو سرا از کون و فساد و عادی و غیرعادی است برگماشته است. در میان این اقطاب، قطبی که بر قلب محمد ـ صلی‌الله علیه و سلم ـ باشد نیست، اما از مفردانِ آنان کسی هست که بر قلب محمد است، و ختم ـ یعنی خاتم‌الاولیای خاص ـ از ایشان (یعنی مفردان) است.

اما اقطاب دوازده‌گانه بر قلوب انبیا می‌باشند، یکی از آنان بر قلب ـ و یا اگر خواهی بگو بر قَدَمِ ـ نوح، علیه‌السلام، است. من در شهر اشبیلیه در عالم کشف این چنین دیدم. او در ادبِ با رسولان خیلی بزرگوار است. دومی بر قَدم ابراهیم خلیل،

۱. صدرالدین حموی جدّ شیخ سعدالدین حموی عارف بزرگ ایرانی است. سعدالدین از مریدان کامل شیخ نجم‌الدین کبری قدس‌الله اسرارهم می‌باشد که خانقاه و تربتش در قریهٔ بحرآباد اسفراین ـ از توابع جوین ـ پس از قریهٔ حکم‌آباد قرار دارد.

۲. همان مصدر.

علیه‌السلام، است و سوم بر قدم موسی، علیه‌السلام، و چهارم بر قَدم عیسی، علیه‌السلام، و پنجم بر قَدم داوود، علیه‌السلام، و ششم بر قَدم سلیمان، علیه‌السلام، و هفتم بر قَدم ایوب، علیه‌السلام، و هشتم بر قَدم الیاس، علیه‌السلام، و نهم بر قدم لوط، علیه‌السلام، و دهم بر قَدم هود، علیه‌السلام، و یازدهم بر قَدم صالح، علیه‌السلام، و دوازدهم بر قَدم شعیب، علیه‌السلام، است. من این اقطاب را مشاهده کردم. خداوند آنان را به من نشان داد، اگرچه در دنیا مندرج‌اند.

نشأهٔ انسان در آخرت، شباهتی به نشأهٔ دنیا ندارد ـ اگرچه در اسما و صورت شخصی جمع آیند ـ زیرا روحانیت بر نشأهٔ آخرت غالب‌تر از نشأهٔ حسّی می‌باشد، و ما این تروّحن و تعدد (صورت) را در این سرای دنیا ـ با تراکم این نشأه ـ کشف کرده و چشیده‌ایم که انسان به عینه در یک زمان، می‌تواند در مکان‌هایی چند باشد، اما عموم مردمان این امر را فقط در خواب می‌توانند درک نمایند.

مسافرت‌های شیخ رضی‌اللّه عنه

شیخ رضی اللّه عنه در سال ۵۶۰ در شهر «مرسیه» در کشور «اندلس» دیده به دنیا گشود[۱] و تا سال ۵۶۸ در همان شهر بود، سپس از سال ۵۶۸ تا سال ۵۷۸ در شهر «اشبیلیه» اقامت گزید و پس از آن تا سال ۵۸۰ در شهر «قُرطبه». در سال ۵۸۰ به شهر اشبیلیه بازگشت و سپس تا سال ۵۸۶ در شهر «مرشانة الزیتون» توطن گزید و بعد از آن از سال ۵۸۹ تا ۵۹۰ در جزیره «طریف» و شهرهای «تلمَسان» و کشور «تونس» ساکن شد و در سال ۵۹۱ به شهر «فاس» برگشت و در سال ۵۹۲ به شهر اشبیلیه باز آمد و در سال ۵۹۳ و ۵۹۴ به شهر «مورور» رفت و دوباره به شهرهای فاس و «سبته» بازگشت؛ پس از آن در سال ۵۹۵ به شهر «مریه» و شهر «غرناطه» و شهر مرسیه برگشت و در همان سال برای بار دوم به کشور تونس مسافرت کرد؛ سپس تا سال ۵۹۷ به کشور «مراکش» و شهرهای «ابحیل» و «آنحال» و در سال ۵۹۸ به شهر «قبرفیق» سفر نمود و در همان سال به شهرهای مرسیه و «سلا» و «مرشانه»

۱. همان مصدر

بازگردید.

پس از آن در همان سال ۵۹۸ به «دارالبیضا» و سبته و تونس ـ برای بار سوم ـ بازگردید و از آنجا به حج رفت و در همان سال ۵۹۸ به شهر «قاهره» و شهر «قدس» و «مدینه منوره» و «مکه معظمه» آمد و تا سال ۶۰۰ در آنجا مجاور شد، سپس در سال ۶۰۱ به شهرهای مدینه و «بغداد» و «موصل» و «مالاتیه» رفت و در سال ۶۰۲ به شهر «الخلیل» سفر کرد و در سال ۶۰۳ به قاهره رفت و در سال ۶۰۴ به مکه آمد و در سال ۶۰۶ به شهر «حلب» رفت و در سال ۶۰۸ به بغداد آمد و در سال ۶۱۰ دوباره به شهر حلب برگشت و در سال ۶۱۱ به مکه آمد و در سال ۶۱۲ به شهر «قونیه» و «سیواس» شد و در سال ۶۱۳ به شهر «مالاتیه» آمد و در سال ۶۱۷ به شهر حلب رفت در سال ۶۲۰ به شهر دمشق آمد و در سال ۶۲۸ به شهر حلب آمد و در سال ۶۲۹ به شهر دمشق بازگشت و تا سال ۶۳۸ که خداوند رحلتش فرمود در آنجا استقرار یافت.



علم کشف

گوید: علم عبارت از چیزی است که از راه نظرِ در دلیلِ عقلی برای انسان حاصل گردد؛ این چیز در نزد ما علم نیست، به جهت ورود شک و شبهه بر صاحبش در آن امر ـ اگرچه موافق علم باشد ـ بلکه علم چیزی است که صاحبش را شک و شبهه‌ای وارد نگردد، و آن جز علم ذوقی (کشفی) نمی‌باشد و این آن چیزی است که علم می‌نامیم، زیرا ذوقیات (کشفیات) به منزله ادله‌اند برای صاحبان نظر ـ در علوم ـ بنابراین علم صحیح علمی است که خداوند آن را در دلِ عالِم می‌افکند و آن عبارت از نوری الهی است که هریک از بندگانش ـ از فرشته و رسول و نبی و ولی و مومن ـ را که خواسته باشد بدان اختصاص می‌بخشد.

پس هرکس که کشف ندارد، علم ندارد، و هر علمی که از راه ذوق و کشف نباشد، علمِ اهل اللّه نمی‌باشد، خداوند می‌فرماید: «فسئل به خبیرا»، یعنی: او را از آگاهی بپرس! - (۵۹ / فرقان)، ضمیر «به ـ او را» به إستوا (یعنی پیش از این که فرمود: ثم استوا علی العرش) و برابری باز می‌گردد، یعنی از خبره و آگاه بپرس که آیا آنها

برابراند؟ یعنی هرکس که آن را از راه ذوق و کشف حاصل کرده است ـ مانند ما و امثال ما ـ آیا با آن که از این راه حاصل نکرده برابر است؟ زیرا اهل اللّه آنچه را که می‌دانند از راه ذوق و کشف می‌دانند نه از راه فکر و اندیشه.

فعلوم القوم من انفسهم   و علومی من اِلاه حکما[1]

بنابراین این تألیف ما در روند دیگر تألیفات نبوده و ما نیز در ردیف دیگر مؤلفان نیستیم، چون در سخن ما حشو و زیادی نبوده و در هر لفظی که می‌آوریم، روشمان جز به واسطهٔ آن معنایی که در آن به ودیعت نهاده، و رازی که نزدش به امانت گذارده شده نیست، و هیچ حرفی را در بیانمان جز برای معنایی خاص اضافه نمی‌کنیم، پس در سخن من هم ـ با توجه به مقصودم ـ حشو و زیادی نمی‌باشد، و اگر بیننده چنان پندارد، اشتباه از اوست ـ در مقصود من ـ نه از من.

قلمی و لوحی فی الوجود یمدّه   قلم الاِله ولوحه المحفوظُ
و یدی یمین الله فی ملکوته   ما شئتُ اجری والرسوم حظوظ[2]

بدان که: خداوند خلقی شدیدتر و دشمن‌تر از عالِمان رسمی، بر اهل اللّه ـ آنان که اختصاص به خدمتش دارند و از راه علم لَدُنّی عارف بدویند و حق متعال اسرارش را درباره خلایقش و فهم معانی کتاب و اشارات خطابش را به ایشان عطا فرموده ـ نیافریده است. اینان نسبت به این طایفه، همانند فرعونیان‌اند در برابر رسولان الهی، و این علمای رسمی ظاهری که در زمان ما هستند، نزد هر عاقل خردمندی بی‌ارزش می‌باشند، زیرا دین را به مسخره می‌گیرند، بندگان خدای را پست می‌شمارند. نزد آنان جز آن کس که با آنان و در ردیف خودشان است بزرگ نمی‌باشد. دوستی دنیا و جاه و مقام و ریاست، بر دل‌هاشان مستولی است. خداوند

۱. دانش مردمان آموخته خودشان است، ولی دانش‌های من، حکم و فرمانش از جانب خداست (همان مصدر ص ۱۸۵).

۲. یعنی: قلم و نوشتهٔ مرا در وجود، قلم و لوح محفوظ خداوند اِمداد و یاری می‌کنند، و دستم را دست خداوند در ملکوتش یاری می‌نماید که هرچه خواهم بر قلم جاری شود و رسم‌ها (نوشته‌ها) حظوظ و بهره‌هایند، (همان مصدر، ص ۱۸۵).

خوارشان ساخته ـ چنان‌که آنان علم را خوار ساختند ـ و آنان را چنان حقیر و پست کرده است که روی به خانه‌های پادشاهان و حاکمان نادان آورده و پادشاهان و حاکمان نیز آنان را به خواری کشانیدند، بنابراین سخن امثال اینان اعتباری ندارد، زیرا خداوند بر دل‌هاشان مُهر و قفل زده و دیدگانشان را کور و گوشهایشان را کَر ساخته است، با این همه ـ البته پیش خودشان ـ مدعی‌اند که برترین قشر عالمیان‌اند.

خداوند بر رسول گرامیش، صلی اللّه علیه وسلم، منت گذارد و فرمود: و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنت تدری ماالکتاب ولا الایمان ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا، یعنی: این چنین از امر خودمان قرآن را به تو وحی کردیم، تو نه قرآن و نه شریعت را نمی‌دانستی که چیست، ولی ما آن را نوری قرار دادیم که بدان، هرکس از بندگان خودمان را که بخواهیم هدایت می‌کنیم - (۵۲ / شوری)، و ما بحمدالله آن کس از بندگانش هستیم که می‌خواهد، زیرا علم الهی علمی است که معلمش خداوند سبحان است، به اِلهام و اِلقا و فرود آوردن روح‌الامین بر قلب آن کس که می‌خواهد. این کتاب فتوحات، از آن نمونه و قماش است. به خدا سوگند! هیچ حرفی از آن را جز به اِملای الهی و اِلقای ربانی و یا دمیدن «نفث روحانی» در «روع کیانی» ننوشتم. این مُلخّص سخن است، با این‌که نه رسول تشریعم و نه نبی تکلیف، بلکه نوعی علم و حکمت و فهمی الهی است که بر زبان رسولان و انبیای خود، علیهم‌السلام، جاری فرموده است.[1]

او گوید: اینها را می‌گویم تا صاحب پنداری نپندارد که من و امثال من مدعی نبوت‌اند، نه به خدا سوگند! اینها جز میراث و سلوک ـ به خصوص بر مدارج محمد، صلی اللّه علیه وسلم، نیست که برای مردمان به طور عموم، و برای ما و امثال ما به‌خصوص باقی مانده است؛ گوید:

خُصِّصتُ بعلمٍ لم یَخُصَّ بِمثله ... سِوایَ مِن الرحمنِ ذِی العَرشِ وَالکُرسی
وَ اشهِدتُ مِن علمِ الغُیُوب عَجائباً ... تُصانُ عَنِ التذکارِ فی عالَمِ الحِسِ

۱. همان مصدر، ص ۱۸۹

فیا عَجَبا! اِنّی اَرُوحُ وَ اَغْتَدی غَریباً وَحیداً فِی الوُجودِ بلا جِنسِ
لَقَد اَنْکَرَ الأَقوام قَولی و شَنَعوا عَلَیَّ بِعلمٍ لا اَلُومُ بِهِ نَفْسی
فَلا هُمْ مَعَ الأَحیاء فی نُورٍ ما اَریٰ وَلا هم مَعَ الاَمواتِ فی ظُلَمة الرَّمسِ
فَسُبحانَ مَنْ اَحْیَی الفؤادَ بِنُوره وَ اَفْقَدَهُم نُور الهِدایَة بِالطَّمْسِ
عُلُومٌ لَنا فی عالَمِ الکَونِ قَدْ سَرَتْ مِنَ الْمغربِ الأَقصیٰ اِلی مَطْلَعِ الشَّمسِ
تَحَلّی بِها مَنْ کانَ عَقلاً مُجَرَّداً عَنِ الفِکْرِ وَالتّخمینِ وَالوهمِ وَالحَدسِ
وَ اَصْبَحتُ فِي البیضاء مِثلی نَقیَّةٌ اِماماً وَ اَنَّ الناس مِنها لَفی لَبْسِ[1]

یعنی: من به علمی از جانب خداوند رحمان که صاحب عرش و کرسی است اختصاص پیدا کردم که هیچ‌کس جز من به چنان علمی اختصاص نیافت.

و از علم غیب عجایب و شگفتی‌هایی مشاهده کردم که از بیانش در عالم حسّ باز می‌ایستم.

شگفتا! من صبح می‌کنم و شب می‌کنم، در حالی که در عالم، تنها و غریب و ناشناخته‌ام و هم جنسی ندارم.

مردمان سخنم را انکار می‌ورزند و به سبب علمم مرا دشنام می‌دهند، ولی من خودم را بدان ملامت نمی‌کنم.

آنان را در آن نوری که مشاهده می‌کنم نه در زمرهٔ زندگان می‌بینم و نه با مردگان در مغاکِ تاریک گور.

منزّه است آن کس که دل را به نورش زنده می‌کند و نور هدایت را از آنان دور می‌سازد.

ما را در عالم کون علومی است که از دورترین نقطه باختر تا دمیدن گاه خورشید خاوری جاری و ساری است.

هرکس عقل و خردی دارد که رهای از فکر و گمان و پندار و حدس است، بدان‌ها متحلّی و آراسته می‌گردد.

۱. دیوان ابن عربی، به کوشش احمدحسن بسبح (۱۹۹۵)، ص ۴۹.

من در پهنهٔ گیتی پیشوایی برگزیده گشتم، درحالی که مردمان از این امر محجوب و در پرده‌اند.

مترجم را در آن هنگام که کسب فیوضات از تربت پاک حضرت شیخ رضی‌اللّه دست داد، این ابیات به ترجمهٔ مترادف از ابیات عربی آن عارف واصل بر زبان جاری شد:

به علمی دست یازیدم ز رب العرش رحمانی
که غیر از من کسی آگه نشد زان راز پنهانی
عجایب‌ها بدیدم از علوم غیب اندر عالم امکان
که امکان حکایت نیست زانها در فضای عالم فانی
شگفتا! روزگاری چند اندر عالم دنیا، مقیمم
لیک تنها و غریب و ناشناس از اوج انسانی
مرا انکار می‌ورزند و دشنامم دهند از جهل
ولی‌کی‌خویشتن را من ملامت می‌کنم از جهل و نادانی
من آنان را در آن نوری که در باطن نهان دارم
همی بینم که نه زنده‌اند و نه مرده در آن گودال ظلمانی
منزه باشد آن خالق که دل را زنده می‌دارد به نور خود
ولی زانان هدایت را نموده محو، گاه پرتوافشانی
مرا در عالم اکوان علومی هست پی در پی
که‌از مشرق به‌مغرب ساری و جاری‌است از انعام ربانی
هرآن کس راکه‌باشد عقل وبینش دور از پنداروحدسیات
مزین گردد از آنها و بر سر برنهد تاج سلیمانی
من اندر پهنهٔ گیتی یگانه پیشوا گشتم ولیک اما
خلایق کور و محجوب‌اند در گرداب حیرانی

مصنف (محمودالغراب) گوید: ما در طی این کتاب می‌بینیم که شیخ رضی‌اللّه

عنه علوم را از ارواح مَلَکی، و از فرشتگان، و از ارواحی که به سبب مرگ از اجسادشان جدا گشته‌اند (یعنی ارواح اولیا و بزرگان)، و از اجتماع و گِرد آمدنش با انبیا و رسولان و اولیا و پیغمبر اکرم، صلی اللّه علیه و سلم، در واقعات و خواب‌ها و کشفیات، و از راه فیض الهی که نتیجه عمل همراه با تقواست، و از راه بخشش الهی مر علم لَدُنی را از وجه خاصی که با هر مخلوقی دارد، و به واسطه القا و اِملا و بر خواندن الهی، فرا گرفته است.

لذا گوید: سپاس مر پروردگاری را که مرا از اهل «اِلقا و تلقی» قرار داد و از او مسئلت داریم که ما و شما را از اهل «تدانی و ترقی» قرار دهد، زیرا من جز از طریق اِذن و اجازه سخن نمی‌گویم و آنچه را که خداوند بر زبانم ـ بدون تأمل و فکر ـ جاری می‌سازد می‌گویم و در آن محدوده‌ای که برایم معین کرده است می‌ایستم.

شرح حال ابن عربی و تألیفات او
از صلاح‌الدین مُنجِّد ـ صاحب کتاب مناقب ابن‌عربی[1]

هو شیخ الامام و قدوة الانام، عمدة الاحکام، النور البسیط و البحر المحیط، ذوالمواهب الالهیّة والعطایا القدسیة، مُفتی الطریقین و حجّة الفریقین، سلطان العارفین و برهان المحققین، محیی‌الملّة و الدین ـ ابوعبدالله محمدبن علی بن محمدبن احمدبن علی الحاتمی الطائی الاندلسی ـ المشهور به «ابن العربی» افاض اللّه علینا من برکات اسراره الطاهرة الزاهرة، ما یبلغ بها صلاح الاحوال و فلاح الاقوال فی الدنیا والاخرة.

او در شهر مُرسیهٔ کشور اندلس (اسپانیای کنونی) شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان‌المبارک سال پانصد و شصت هجری به دنیا آمد و در آنجا رشد و نمو یافت و سپس در هجده سالگی به شهر اشبیلیه، که پایتخت کشور اندلس بود، انتقال یافت و تا سی و هشت سالگی در آنجا ماند و پس از آن به کشورهای مشرق زمین مهاجرت کرد و سفر حج به جا آورد و سال‌های درازی را در آنجا ـ که حدود سی و پنج سال

۱. مناقب ابن عربی، بیروت، ص ۳۶.

بود ـ گذرانید و مجاورت خانه خدا را برگزید و در آن شهر کتاب فتوحات مکیه و بیشتر از کتب و رسایلش را تألیف و تصنیف کرد.

در این مسافرت‌ها و مجاورت‌ها با بسیاری از دانشمندان و صالحان و اولیای الهی برخورد و مجالست داشت که همگی به جلالت قدرش و علوّ شأن و بلندی منزلتش اقرار کرده و نظریاتش را پذیرفته‌اند، به طوری که اگر انسان بر آنچه که بین او و دانشمندان آن زمان ـ از محاضَرات و مجالسات و مکاتبات و مراسلات ـ گذشته آگاه گردد، قلبش حیران و عقلش سرگشته می‌شود ـ یعنی از حالات عجیب و گفتار شگفت‌انگیزش ـ و تمام این حالات و گفتار در مؤلّفاتش آمده است.

پس از مجاورت سی و پنج ساله در مکه به قونیه رفت و پس از اقامتی چند در آنجا با مادر قطب زمان، صدرالدین محمدبن اسحاق قونوی رضی الله عنه، ازدواج کرد و صدرالدین به دست او علم را به انجام رساند، وی سپس به دمشق مهاجرت کرد و تا هنگام رحلتش در آنجا اقامت گزید و اشتغال به تصنیفات عجیب و تألیفات غریب خود داشت که تاکنون بر چنان منوال تألیفی پدید نیامده و از هیچ قریحه و طبعی همانندش تراوش ننموده است و آنها را بیش از پانصد تألیف رقم زده‌اند.

او در شب جمعه بیست و دوم ماه ربیع‌الاخر سال ششصد و سی و هشت رحلت کرد و حاکم دمشق با تمام وزرا و اُمرا و علما و فقرا در پی جنازه‌اش روان گشتند و در شهر دمشق کسی نماند مگر آن که او را مشایعت کرد، و تمام کسبه و بازاریان (در دمشقِ پایتخت) مغازه و بازار خود را تا سه روز به جهت تعزیه و سوگواری شیخ تعطیل کردند و او را در آرامگاه محیی‌الدین بن الزکی در صالحیه دمشق ـ در دامنه کوه قاسیون ـ دفن کردند و بر آن بنایی عظیم و مزاری کریم بنا نهادند که تاکنون زیارتگاه بزرگان زمان در هر عصر و آوانی می‌باشد و برای زایرانش انواع رازهای سر به مُهر آشکار، و برای حاضرانش بوهای عطربیز پراکنده می‌گردد. در آنجا دعاها در تمام اوقات مر صاحبان حاجات را مستجاب می‌شود.

او، قدس سره، شیخی جلیل و عالی‌قدر و واسع الصدر بود که در علوم شرعی مقام مرجعیت داشت و در اسرار معارف حقیقی استوار و راسخ بود، و همچنین در

دیگر علومی که عقل و خردِ دیگران در آن سرگشته و حیران بود، وی یگانهٔ اهل زمانش بود و نیکبخت‌ترین و بهترینشان در عصرش. کسی که بتواند با او برابری کند و پهلو زند نبود، در حالی که در زمان او دانشمندان مبرّز و متکلمان صاحب‌نظر و فقهای مرجع و مشایخ بزرگ بودند که امثالشان در هیچ زمانی جمع نبود، و همگی اعتراف به علم او و اقرار به فضلش داشتند، زیرا در هیچ بخشی از بخش‌های معقول و منقول نیست جز آن که وی در آن امام و پیشواست، و تمام حاکمان و قاضیان در خدمتش بودند و اهل تصوف و سلوک راه و روش او را می‌پیمودند؛ مردمان درباره‌اش بر سه دسته‌اند:

دسته اول معاصرانش هستند که او را به فضل و علمِ تمامش توصیف کرده، و وی را نسبت به خودشان تافته جدا بافته می‌دانند، مانند امام فخرالدین رازی و شیخ عزالدین بن عبدالسلام و شیخ الشیوخ شهاب‌الدین سهروردی[1] و شیخ سعدالدین حموی[2] و شیخ کمال‌الدین زملکانی و قاضی‌القضات مالکی و حافظ بن عساکر و ابن نجار و ابن‌الدُّبَیثی و ابی‌یحیی زکریای اَنسی قزوینی[3] و بسیاری از علما و صالحان دیگر که بسیارند و به جهت اختصار نامشان را در اینجا نمی‌بریم، زیرا اگر نامشان را و آنچه بین او و ایشان از محاضرات و مراسلات گذشته بیان دارم، منتهی به اطناب و اکثار می‌شود ـ درحالی که ملتزم به ایجاز و اختصارم.

دسته دوم کسانی‌اند که درباره وی از واقفیانند، زیرا بر حقایق معانی و مقاصد و مبانی او واقف نگردیدند، از جمله: شیخ ابی‌الحسن خزرجی زبیدیِ یمنی، و شیخ عمادالدین کثیر دمشقی، و شیخ عبدالله یافعی، و شیخ محیی‌الدین سبط ابی‌الفرج

۱. وی زمانی و یا شبی با او ـ ابن عربی ـ در مکه بسر برد و بینشان سخنانی رفت. چون از هم جدا شدند از شیخ شهاب‌الدین پرسیدند او را چگونه یافتی؟ گفت: دریایی بی ساحل دیدمش، و چون از ابن عربی پرسیدند گفت: او را بنده صالحی دیدم.

۲. چون از شام برگشت بزرگان از اصحابش پرسیدند از دانشمندان شامی چه کسی را دیدی؟ گفت: در شام دریایی را دیدم که نه قعر دارد و نه ساحل ـ یعنی شیخ محیی‌الدین ابن العربی.

۳. وی صاحب کتاب «آثار البلاد و اخبار العباد» است و در کتابش در وصف اشبیلیه گوید: شیخ الامام العالم الفاضل المکمل سلطان العارفین محیی‌الدین بن محمدبن علی... الاندلسی منسوب بدانجاست و او را در دمشق دیدم. مقتدای اهل زمانش بود و ورا در علو شأن و منزلت نظیری نیست...

بن جوزی بغدادی هستند؛ شمس‌الدین ذهبی ـ حافظ شام و صاحب تاریخ اسلام چنانکه یافعی از او حکایت می‌کند ـ گوید: شیخ‌الامام الزاهد الولی، دریای حقایق و علوم، و صاحب علوم سودمند و تصانیف بلند، ابوعبدالله محمدبن علی بن محمدبن احمدبن علی الحاتمی الطائی الاندلسی، ملقب به محیی‌الدین و معروف به ابن‌عربی رضی‌الله عنه، کوهی بلند در علوم بود که دامنه‌اش استوار و محکم و قله‌اش بلند و مرتفع، در فنّش نظیری و در عصرش شبیهی وجود نداشت، پس از حجّش به قونیه آمد و با مادر قطب وقت ـ شیخ صدرالدین محمدبن اسحاق قونوی رضی‌الله عنه ـ صاحب علوم لَدُنّی و اسرار ربانی ازدواج کرد و صدرالدین به دست او صاحب‌مقام و تمام علوم گردید.

دسته سوم گروهی‌اند که شیء را در غیر آنچه برایش وضع شده گذاردند و با ظواهر کلمات سرگرم شدند و باطن آنها را رها ساختند و ما نیازی به استشهاد آیات بیّنات بر کژی فهمشان و احتیاجی به احادیث صحیحات بر رسوایی درکشان نداریم، زیرا قرآن مشحون از پرده‌دری‌هاشان و حدیث، لبریز از رسوایی‌هاشان هست، مانند بیان الهی که: «بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله»، یعنی: بلکه چیزی را که به علم آن نرسیده‌اند و از تأویل آن خبر ندارند دروغ شمردند - (۳۹ / یونس) و: «و اذ لم یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم»، یعنی: و چون بدان هدایت نیافته‌اند خواهند گفت این دروغی کهن است - (۱۱ / احقاف).

رسول خدا، صلی‌اللّه علیه و آله، فرمود: «ان من العلم کهیئة المکنون لایعلمه الا العلماء باللّه، فاذا نطقوا به لا ینکره الا اهل العزة [الغرّة] بالله»، یعنی: علم یک هیأت و وجهی پنهان دارد که آن را جز دانشمندان الهی نمی‌فهمند، و چون آن را بیان داشتند، جز صاحب عزت و غیرت الهی آن را انکار نمی‌ورزد[1] (تا به نااهل نرسد)، زیرا براهین قاطع و دلایل روشن ـ بدون پوشیدگی ـ بر ظواهر غالب است، و هر قومی را زبان و اصطلاحی در روش و سیرشان هست که بدان از غیر خودشان ممتاز و منفرد می‌گردند، و چون آن کس که از آنان نیست آن را بشنود، ایشان را انکار

۱. همان مصدر.

می‌ورزد، و بسا جهل و نادانی، وی را به تکفیر این بزرگان بکشاند، پس جایز نیست که چون زبان و اصطلاح «زید» را «عمرو» نفهمید، آن مطلب باطلی است. این گروه همان‌هایی‌اند که خداوند در دو آیه‌ای که گفتیم، بیان حالشان را فرموده است، چنانکه گفته‌اند:

و کم من عائبٍ قولاً صحیحا　　　وآفته من الفهم السقیمِ[1]

یعنی:

بسا عیب گیرندهٔ سخن درست　　　که زیانش از فهمِ بیمار است

کاش وقتی که نمی‌فهمیدند می‌ایستادند و همانجا توقف می‌کردند، و کاش چون دانستند انصاف به خرج می‌دادند (و از روی نفس عناد ورزیدند) اینان همان گونه‌اند که حجت‌الاسلام ابوحامد غزالی، رضی‌الله عنه، گوید: مانند سنگی بر دهانه چشمه است که نه خود آب می‌خورد و نه می‌گذارد غیر خودش بخورد[2].

مقطع و سرانجام سخن

اما فتوحاتِ او در زبان عربی بزرگترین دایرةالمعارف تصوف و بطون قرآنی است که لبریز از اصطلاحات و مکاشفاتش می‌باشد و ما آن را در مقدمه‌ای که بر ترجمهٔ شانزده جلدی آن نوشته‌ایم معرفی کرده و بیانش در اینجا سخن را از حد مقدمه‌نویسی بیرون می‌برد، بنابراین هر که خواهان معرفت آن است به مقدمهٔ ترجمهٔ فتوحات مکیهٔ ما مراجعه نماید.

اما فصوص، اصول آن اصطلاحات را در برداشته و در ژرف‌نگری و مکاشفه چنان از پختگی برخوردار است که همانندش در دیگر تصنیفاتش که بیش از پانصد

۱. کسانی که با او مخالفت دارند اکثراً اخباری‌ها و فهمیده‌ترینشان فقها هستند که جز مسائل و احکام نجاسات و حیض و نفاس و معاملات، چیز دیگری نمی‌دانند. ما می‌بینیم که مکفران صدرالمتألهین، قدس سره، هم از همین دسته و جماعت سطحی‌اند و سخنانشان قابل اعتنا نیست و متنبی شاعر در شعرش که نقل کردیم جوابشان را داده است و لیست هذا اوّل قارورة کُسرت فی الاسلام. در هر صورت منکران ابن‌عربی از قبیل واسطی و بدربن جماعه و زین عراقی و ابن‌تیمیه و ابوحیان اندلسی و ابن‌خلدون بربری و بقاعی و امثال اینها هستند که نه اهل طریق‌اند و نه صاحب فهم رشید.

۲. مغنی عراقی، ج ۱، ص ۲۱؛ ترغیب و ترهیب، ج ۱، ص ۱۰۳؛ اتحاف السادة، ج ۱، ص ۱۶۶.

مجلد است پیدا نمی‌شود، از این جهت پیروان مکتب ابن‌عربی نظرشان بیشتر به فصوص و شروح مختلف آن معطوف می‌باشد.

ابن عربی فصوص را بنا بر رؤیایی که در سال ۶۲۷ در شهر دمشق دیده است برنوشته و گوید: آنچه در این کتاب بیان داشته‌ام جز آنچه که بر من نازل شده است نمی‌باشد، من نه پیغمبر و نه رسولم، بلکه از آنان ارث برده‌ام و برای آخرتم کِشت می‌کنم. او معتقد است که کتاب او بدون کم و زیاد، املای رسول خداست که در آن رؤیا بر او املا کرده است، و او تنها مترجم است نه متحکم.

کتاب فصوص الحکم او جامع تمام آرائش می‌باشد و در آن رمز و تشبیه و اشاره و مجاز فراوان است، لذا هرچه بر او الهام می‌شد و یا واردی بر او وارد می‌گشت می‌نوشته است، پس هر کس می‌خواهد مؤلفاتش را بخواند باید نخست لغات اصطلاحی و الفاظش را بداند و در ضمن ذوق تصوف و معانی آن را داشته باشد. پس علم و ذوق برای فهم مطالب صوفیانه و کشفی لازم و لابُد است، زیرا بسیار هستند که کتب تصوف را می‌خوانند ولی لغت تصوف را نمی‌دانند، لذا الفاظش را به معانی معمولی نزد مردمان تفسیر می‌کنند و در نتیجه برخورد با شرع پیدا می‌شود، و همین‌طور کسانی که ذوق تصوف ندارند با خواندن آن کتاب‌ها صوفیان را متهم به شطح و کفر و زندقه می‌کنند.

ابن عربی هم همین‌گونه بود، زیرا بسیاری او را متهم ساخته و زندیقش شمردند ـ به ویژه پس از رحلتش ـ و خواندن کتاب‌هایش را ـ بدون استثنا ـ حرام شمردند، دلیلش همان بود که بیان داشتیم، او را متهم داشتند و طعن زدند، درحالی که نه او را شناختند و نه مطالب تصوف را فهمیدند.

ولی این طعن و تکفیر ابن‌عربی غیرت دانشمندان دیگر را برانگیخت که برخی از آنان از متصوفه بودند و بعضی دیگرشان از فقهایی که رازهای تصوف و اصطلاحاتش را دانسته بودند، لذا از ابن‌عربی دفاع کرده و مناقب و محاسنش را پخش کردند و بر دسته اولی که از روی جهل دشمنی می‌ورزیدند به شدت تاختند «والمرء عدو لما جهل» انسان با چیزی که نمی‌داند دشمنی می‌ورزد.

تحلیلی از کتاب فصوص و دیدگاه ابن‌عربی[1]

فصوص کتابی است نه در باب تصوف محض، که دربارهٔ فلسفه الهی آمیخته به تصوف است. مقصود مؤلف در این بحث در طبیعت وجود ـ به‌طور کلی ـ و رابطهٔ میان وجود ممکن (عالم) و وجود واجب (خدا) می‌باشد. مهم‌ترین مطلب این کتاب، بحث در حقیقت الهی است که در کامل‌ترین مظاهر خود، یعنی در صور پیامبران تجلی کرده است، چون هر یک از فص‌های آن بر گِرد حقیقت یکی از پیامبران که آن را کلمهٔ فلان نامیده می‌چرخد، و این کلمه نمایانگر صفتی از صفات حق است، مانند صفت الوهیت، در فص آدمی؛ و نفثیت، در فص شیثی؛ و سبوحیّت، در فص نوحی ـ....

قضیهٔ فراگیر[2]

قضیه‌ای که زمام تفکر ابن‌عربی را به دست دارد و اندیشه‌اش از درون آن برمی‌خیزد و گفتار روحی‌اش بدان باز می‌گردد و دیدگاهش را بیان می‌دارد، این قضیه است که: حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر، و هیچ تعددی در آن نیست مگر به اعتبار و نسبت و اضافه. آن حقیقت، قدیم است و ازلی و ابدی، در او تغییر راه ندارد، اگرچه آن صور وجودی که مظهر اویند متغیراند، پس او دریای مواج و بی‌کرانهٔ هستی است، و هستی مدرَک و محسوس، امواجی است که بر سطح این دریا هویدا می‌شود.

حال اگر به آن حقیقت از حیث ذاتش نظر کنی، گویی حق است، و اگر از حیث صفات و اسمایش به او بنگری ـ یعنی از حیث ظهورش در اعیان ممکنات ـ گویی که خلق یا عالم است، بنابراین آن حقیقت وجودی، حق است و خلق، واحد است و

1. این بخش را ما از تعلیقات مرحوم دکتر ابوالعلا عفیفی، استاد فلسفه در دانشگاه فاروق اول، بر فصوص ـ به ترجمه سرور گرامی جناب آقای دکتر نصرالله حکمت، به نام شرحی بر فصوص الحکم ـ برگزیدیم، ص ۳۳.
2. همان مصدر، ص ۳۴.

کثیر، قدیم است و حادث، اول است و آخر، ظاهر است و باطن.

این همان وحدت وجود است، چنانکه گوید: سبحان‌الذی اظهرالاشیاء و هو عینها، یعنی: منزه است آن‌که موجودات را پدید آورد و خود عین آنها است، گوید:

فما نظرت عینی الی غیر وجهه ولا سمعت اذنی خلاف کلامه

یعنی: دیده‌ام جز روی او را ندیده
وگوشم جز سخن او را نشنیده است

یعنی: حق از جهت ظهور در مظاهر، خلق است و از جهت تنزیه، خلق نیست «لیس کمثله شیء ـ ۱۱ / شوری» او خدا را حقیقتی ازلی و وجودی مطلق و واجب می‌داند که مبدأ وجود گذشته و حال و آینده است، و اگر نسبت وجود به عالم می‌دهد، همانند وجود سایه‌ها نسبت به اشخاص و به‌سان وجود صورت‌های آینه نسبت به خود اشیا است.

اما عالم فی‌نفسه خیالی و رؤیایی است که برای فهم حقیقتش باید تأویل گردد. وجود حقیقی تنها وجود خداست و او بی‌نیاز از دلیل است، چون دلیل عین مدلول است و مدلول عین دلیل. او خود دلیل بر خودش است. به نظر ابن‌عربی تنها صفتی که اختصاص به خدا دارد، صفت وجوب ذاتی است که هیچ مخلوقی از آن بهره‌مند نیست.

ارتباط میان حق و خلق[1]

او معتقد است که حق، وجودی حقیقی دارد که «فی ذاته» است، و وجودی اضافی دارد که وجود او در اعیان ممکنات است. این وجود نسبت به خداوند مانند سایه‌ای است که بر دیگر موجودات می‌افتد و با اسم «ظاهر» خداوند به آنان وجود می‌بخشد. پس عالم سایه است، اگر از حیث عین و باطنش و جوهر مقومش لحاظ شود. جوهر مقوم عالم همان نفس‌الرحمان است که صورت‌های هستی از اوج تا فرود، در آن شکفته می‌شود، زیرا نفس‌الرحمان بالقوه صور همهٔ موجودات است،

۱. همان مصدر: ص ۳۶.

همان‌گونه که نفس انسان بالقوه همهٔ حروف و کلماتی است که از آن برمی‌آید.

خلق ـ یعنی عالم ظاهر ـ همواره در دگرگونی و تحول است، یا بگوییم علی‌الدوام در خلق جدید است، اما حق‌تعالی پیوسته چنان است که در ازل بوده است. ابن‌عربی از خلق عالم سخن می‌گوید، اما مقصودش ایجاد عالم از عدم و پدید آوردنش در زمانی معین نیست، بلکه خلق نزد او همان تجلی دائم الهی است که ازلی و ابدی می‌باشد، یعنی اینکه حق در هر آن و لحظه‌ای در صورت‌های بی‌شمار ظهور می‌کند، و این ظهور در عین کثرت و دوام، هرگز تکرار نمی‌شود، زیرا نسبت ذات الهی به هریک از صورت‌های وجودی، غیر از نسبت او با صور دیگر است. در نظر ابن‌عربی، حق همان روح وجود است و وجود، صورت ظاهر حق است و هر سخنی که مُشعر به دوگانگی باشد با اندیشهٔ او نمی‌خواند.

یک عین با احکام گوناگون[1]

رابطهٔ بین حق و خلق همانند ارتباط واحد عددی است با اعدادی که از آن پدید می‌آیند. همانطور که واحد عددی عین اعدادی است که در او ظاهر می‌شوند، حق منزّه نیز همان خلق مشبَّه است و مرز میان خلق و خالق جز به اعتبار نیست، از اعتبار که بگذریم، خلق همان خالق است و خالق همان خلق، زیرا عین واحد است، اما از وجهی دیگر ـ یعنی اگر به صورت خلق نظر کنی نه عین و جوهرش ـ نه خلق، حق است و نه حق، خلق؛ پس تو اویی و نه اویی، و او تو است و نه تو است؛ یعنی تو به لحاظ حقیقت و عین، اویی، و از حیث صورت و ظاهرت، او نیستی.

از این روی می‌توان حق را به اضداد توصیف کرد و با اضداد شناخت، چنانکه ابوسعید خراز گفت: خدای را نمی‌توان شناخت مگر این که در مورد او جمع میان اضداد کنیم، اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، پس او عین همان چیزی است که ظاهر است و باطن است، پس اوست که برای خویش ظاهر است و از خویش باطن است، واحد در کثرت است، کثرتی است که به واحد باز می‌گردد، اضدادی است که

۱. همان مصدر، ص ۳۸.

در یک حقیقت جمع می‌شوند و حقیقتی واحد است که تنها از راه قبول اضداد قابل ادراک است.

خدای وحدت وجود و خدای ادیان[1]

ابن عربی کسی را عارف کامل می‌داند که هر معبودی را مجلایی می‌بیند که حق در آن عبادت می‌شود، و هر کس جز این عبادت کند نسبت به حقیقت معبود خود جاهل است. شخص معتقد خدایی را که در دنیای اعتقاد خویش آفریده می‌پرستد و خدایان اعتقادی دیگر را انکار می‌کند، او ثنای حق می‌گوید و نمی‌داند که ثناخوان خویش است، زیرا خدای اعتقادی بر ساختهٔ شخصِ معتقد است و ثنای صنعت در واقع، ثنای سازنده است. اگر این معتقد، حقیقت امر را بداند و بفهمد که دیگری نیز خدای را عبادت می‌کند، اما در صورت خاصی از صورت‌های اعتقادی، و اگر سخن جنید را دریابد که گفت: رنگ آب همان رنگ ظرف خودش است، در آن صورت به انکار معبود شخص دیگر برنمی‌خیزد.

نزد ابن‌عربی معبود یعنی آن جوهر ازلی و قدیم که مقوم همهٔ صورت‌های وجودی است، و عابد یعنی آن صورتی که تقومش به این جوهر است؛ پس هر صورتی از صور، سخن از الوهیت حق بر زبان دارد و تسبیح او می‌کند، و هر معبودی یک چهره از چهره‌های اوست. هر کجا روی کنید آنجا روی و وجه اوست و هر چیز را که عبادت کنید جز او را نپرستیده‌اید، خود فرموده: «وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه = پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید ـ ۲۲ / اسراء». او معتقد است که معبود شما به هر صورتی که باشد، حکم و تقدیر ازلی خداوند این است که جز «اللّه» را نمی‌پرستید.

گوید: متعالی‌ترین نوع عبادت و زیبنده‌ترین آنها برای این نام، رسیدن به مرتبهٔ وحدت ذاتی میان عابد و معبود است، یعنی به ذوق دریابی که تو اویی و او تو است، تو اویی از حیث صورتت، از این روی در افتقاری و امکان، بل در عدم ذاتی، و او به

۱. همان مصدر، ص ۳۸ و ۴۰.

لحاظ عین و جوهر، تو است، زیرا اوست که بخشی از وجودش را بر تو افاضه می‌کند، پس عبادت درست آن است که در آن دو وجه متحقق شود: افتقار مطلق از جانب بنده، و غنای مطلق از جانب حق.

او قائل است که فقرا، کسانی‌اند که افتقارشان به هر چیزی از آن حیث است که آن چیز مسمای «اللّه» است، زیرا حقیقت إبا دارد از اینکه افتقاری به غیر خدا در کار باشد، خداوند فرموده: «یا ایهاالناس انتم الفقراء الی اللّه ـ ۱۵ / فاطر» مردمان نسبت به خدا فقرای مطلق‌اند و فقر از آنان پدید می‌آید، پس دریافتیم که حق در صورت هر آن چیزی که مورد نیاز است ظاهر می‌شود.

انسان و خدا[۱]

مراد ابن عربی از انسان، انسان کامل است که کامل‌ترین مجلای حق است، زیرا او کوچکِ شریف و کون جامع است که همهٔ حقایق هستی و مراتب آن را در بردارد، او عالم اصغر است که در آینهٔ وجودش تمام کمالات عالم اکبر، یا کمالات حضرت الهی ـ اعم از اسمایی و صفاتی ـ منعکس شده است، از این رو تنها او شایستهٔ خلیفةاللهی است، نه مخلوقی دیگر.

در بیشتر اقوال ابن عربی، انسان کامل مترادف با جنس بشری است، اما در واقع جز بر عالی‌ترین مراتب انسان که مرتبهٔ انبیا و اولیاست صدق نمی‌کند، و کامل‌ترین اینان علی‌الاطلاق محمد، صلی اللّه علیه و آله، می‌باشد، اما نه محمد پیامبر، بلکه حقیقت محمدیه و یا روح محمدی که مظهر کامل ذات الهی و اسما و صفات اوست[۲].

انسان کامل نسبت به حق به‌مثابهٔ مردمک چشم است نسبت به چشم. همان‌گونه که چشم با مردمک می‌بیند، انسان نیز مجلایی است که حق، خویش را با

۱. همان مصدر، ص ۴۰.
۲. در حدیث است که رسول خدا، صلی‌اللّه علیه وآله، فرمود: «ان اللّه خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفریده است».

آن می‌نگرد، زیرا او آینهٔ خداست. او همان عقلی است که کمال صفات حق با آن ادراک می‌شود، و یا وجودی است که به وسیلهٔ او سرّ حق که سر از او درآورده، منکشف می‌شود. او علت آفرینش و غایت نهایی وجود است، زیرا با وجود او، ارادهٔ الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را با معرفتی شایسته بشناسد و کمالات او را هویدا کند، تحقق یافته است. اگر نبود انسان، این اراده تحقق نمی‌یافت و حق ناشناخته باقی می‌ماند. او نگهدار عالم است و نظام آن را ابقا می‌کند.

کلمهٔ الهی[1]

در نظریه ابن عربی بحث کلمهٔ الهی در سه مسألهٔ مهم است که هر سه بر محور واحدی دور می‌زند و به تناسب، در هر وضعیتی نامی ویژه بر آن می‌نهد. مسألهٔ نخست: کلمه را حقیقت الحقایق می‌نامد که مترادف با عقل یا علم الهی است، از آنجا که حق‌تعالی به تعقل چیزی مغایر با ذات خود نمی‌پردازد و تعقل ذات، تعقل همهٔ اشیاست، پس حقیقت‌الحقایق عقل و عاقل و معقول است و علم و عالِم و معلوم، پس کلمه همان حق است که «فی‌نفسه و لنفسه» در صورت‌های عالم معقول متجلی شده است.

مسألهٔ دوم: همان کلمه است به حیث عرفانی که بر آن، نام حقیقت محمدیه می‌نهد و آن را مبدأ هر وحی و الهامی، هم برای انبیا و هم برای اولیا می‌شمارد. بدین‌ترتیب حقیقت محمدیه همان است که قطب و امامِ معصوم نامیده می‌شود، یعنی حقیقت محمدیه محوری است که عالم روحانی بر گرد آن حرکت می‌کند.

مسألهٔ سوم: همان کلمه است به معنای انسان کامل، که چکیدهٔ سخن او را در این مورد ـ در انسان و خدا ـ بیان داشتیم.

۱. همان مصدر، ص ۴۵.

دستامه‌های اندیشهٔ ابن عربی[1]

ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند، و علم خدا را نسبت به ما، تابع داده‌های اعیان ثابت، که دارای استعداد و احوال خاصی است، می‌داند، و معتقد است که ارادهٔ خدا تنها به آنچه معلوم است تعلق می‌یابد، همهٔ این‌ها این نتیجه را می‌دهد که بگوییم: دربارهٔ افعالی که از ما سر می‌زند مسؤولیت داریم، زیرا هرچه از ما صادر می‌شود مقتضای اعیان ماست.

این که: شأن قضا و قدر کدام است؟ قضا یعنی حکم خدا دربارهٔ اشیا که چنان باشند که در ذات خود بوده‌اند و از ازل خداوند به آن علم داشته است، البته علم خدا ـ چنان که گفتیم ـ مطابق دادهٔ اعیان اشیاست. اما قَدر، یعنی زمان‌بندی حصول شئ، مطابق اقتضای طبیعت آن شئ. پس هر آنچه قضا دربارهٔ اشیا حکم می‌کند، به واسطهٔ خود اشیاست، نه به واسطهٔ قدرتی بیرون از طبیعت اشیا، این همان است که ابن‌عربی «سرّ قدر» می‌نامد.

نظر ابن‌عربی این است که هر چیزی مجرای حرکتش را به نفس خودش مقرر می‌دارد، چرا که او بهرهٔ خاصی از وجود دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود و نمی‌رود، برای این که عین ثابت او اقتضای همان را اراده دارد، نه چیز دیگر را. خداوند متعال از ازل می‌داند که این امر همان است که بوده و آن را نتواند تغییر دهد، زیرا ارادهٔ او به محال تعلق نمی‌گیرد، بنابراین مؤمن و کافر و مطیع و عاصی، همه در عرصهٔ وجود چنان ظاهر می‌شوند که در حال ثبوت خویش بوده‌اند، یعنی به همان وضعیتی که اعیان ثابت آنها در علم حق و در ذات او داشته‌اند، لذا خداوند فرماید: «و ما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون = ما بر آنان ستم نکردیم، آنان خود بر خویش ستم می‌کنند ـ ۱۱۸ / نحل» و فرماید: «و ما انا بظلام للعبید = من به بندگان ستمکار نیستم ـ ۲۹ / ق».

ابن عربی در تأویل و شرح این آیه گوید: من کفر را که مایه شقاوت آنان است بر

۱. همان مصدر، ص ۴۵.

ایشان مقدّر نکرده‌ام تا سپس از آنان چیزی بخواهم که انجام آن در وسعشان نیست، بلکه مطابق علمی که به آنان داشتم با آنان رفتار نمودم، و علم ما به آنان مطابق داده‌های نفوسشان است چنان که بوده‌اند، پس اگر ظلمی در کار است خودشان ظالم‌اند، و نیز چیزی [از تکلیف] به آنان نگفتیم مگر برحسب آنچه که ذاتمان اقتضا دارد که بگوییم، و چون ذات ما برای ما معلوم است می‌دانیم که چه بگوییم، پس آنچه را که گفتیم می‌دانستیم که چه می‌گوییم، گفتن از ماست. آنان که شنیدند یا امتثال می‌کنند و یا نمی‌کنند. پس خدای را در علمش به ممکنات، حجت رسا است، زیرا علم از معلوم تبعیّت می‌کند.

نتیجه دو امر تکوینی و تشریعی

ابن عربی میان دو امر الهی تفاوت می‌نهد: یکی امر تکلیفی[1] است که خدا بندگان را بدان خطاب می‌کند و آنان هم به حسب مقتضای اعیان ثابته‌شان یا اطاعت می‌کنند و یا مخالفت. دیگری امر تکوینی است که از آن به مشیت الهی تعبیر می‌شود، و هرگاه چیزی مورد تعلق مشیت قرار گیرد، به همان‌گونه وجود می‌یابد که در ازل مقدر شده است چنان باشد.

پس هر چیز در سرای وجود تسلیم امر تکوینی و مجری ارادهٔ الهی است، خواه آن چیز خیر باشد و یا شرّ، طاعت باشد و یا معصیت، ایمان باشد یا کفر. اگر فعلی مطابق امر تکلیفی درآید، طاعت نامیده می‌شود و شایستهٔ ستایش است، و اگر مخالف آن باشد، معصیت و کفر نام دارد و در خور نکوهش می‌باشد. همین فعل در هر دو حالت، اطاعت از امر تکوینی است. معنایش آن است که مشیت الهی به فعل ـ از آن حیث که فعل است ـ تعلق می‌یابد، نه به فاعلی که فعل به دست او تحقق می‌یابد.

بنابراین در سرای آخرت، عذاب و ثوابی به معنای دینی وجود ندارد، بلکه سرانجام تمام خلق نعیمی ماندگار است، خواه آنان که تقدیرشان ورود به بهشت

۱. همان مصدر، ص ۴۷.

است و خواه آنان که مقدّر شده است به جهنم روند، زیرا نعیم همگان یکی است، اما با صورت‌های متفاوت و نام‌های گوناگون، خود در این باره چنین سروده است:

و ان دخلوا دارالشقاء فانهم — علی لذة فیها نعیمٌ مباینُ
نعیم جنان الخلد والامر واحد — و بینهما عندالتجلی تباینُ
یسمّی عذاباً من عذوبة لفظه — و ذاک له کالقشر والقشر صائنُ

یعنی: اگر آنان به سرای شقاوت می‌روند لذتی دارند که در آن نعیمی است متفاوت با نعیم بهشت جاودان، حقیقت آن دو نعیم یکی است و تفاوتشان در تجلی است [یعنی تجلی جمال و جلال]. آنچه عذاب نامیده می‌شود، از ریشهٔ عذوبت [یعنی حلاوت و شیرینی] آمده که عذاب ظاهری برایش مانند پوستی محافظ است.

تفاوت اهل بهشت و اهل دوزخ دردرجهٔ معرفتی است که هریک از آنان نسبت به خدا دارند، و نیز در مرتبهٔ وصول آنان است به وحدت ذاتی با حق. دلیل ابن‌عربی آشکار و شفاف است و برآمده از روح کلی اندیشهٔ او، بدین بیان که: رحمت خدا همه چیز را فرا گرفته است و در سرای هستی چیزی نیست مگر اینکه رحمت الهی او را اعطای وجود کرده تا چنان باشد که هست.

پس نعیم حقیقی یعنی همان حالتی که انسان پس از مرگ و بعد از بازگشتش به سرچشمه‌ای که از آن جاری شده داراست «انا للّه و انا الیه راجعون ـ ۱۵۶ / بقره» آنجا هرکس به منزلت خویش دست می‌یابد، و نعیم او به اندازه این منزلت، یعنی اندازهٔ قرب او به خداست، بنابراین هرکس در حیات خود به وحدت کامل رسد و راز این وحدت را دریابد، بیشترین بهره را از نعیم دارد، و آن که پوشیدهٔ حجاب‌هاست و با وحدت فاصله دارد و بخشی از رازهای وحدت را ادراک کرده، نعیمش به اندازهٔ ادراک اوست.

خاتمه[1]

نزد ابن‌عربی خدا یعنی آن واحد حق و وجود مطلقی که از ازل در صورت هر امر متعیّنی ظاهر شده است. عالَم سایهٔ خداست که فی‌ذاته وجود ندارد، اما به لحاظ عین و جوهرش، همپای قِدم خدا قدیم است. خلق عالم به معنای ایجاد از عدم نیست، بلکه به معنای تجلی دائم حق در صورت‌های وجود است. رحمت الهی بخشش وجود است از جانب خدا به موجودات. معبود همان حقِ واحد است، هرچند صورت‌های اعتقادی خلق دربارهٔ او متعدد باشد. بهشت نامی است برای نعمت قرب خداوند، و دوزخ اسمی است برای عذاب دوری از او. طاعت و معصیت دو نام‌اند که مدلولی ندارند مگر از منظر تکالیف شرعی.

اما در عین حال که منطق اندیشهٔ وحدت وجود، کیان هر دین فرستاده شدهٔ از جانب خدا را ویران می‌کند و نشانه‌های الوهیت را به معنای دقیق دینی‌اش از میان می‌برد. در تفکر ابن‌عربی چنین اثر ویرانگری را ندارد، او از یک سو تخریب می‌کند تا از سوی دیگر بسازد، بلکه احیاناً بر ویرانه‌های ظاهر شریعت، دینی بنا می‌کند که از کل تصوّری که فقها و متکلمان اهل ظاهر از دین دارند، روحانیّتی ژرف‌تر و دیداندازی وسیع‌تر دارد و گرایش کلی به انسانیت را بیشتر تأمین می‌کند.

او با تمام نیرو و چاره‌اندیشی خویش می‌کوشد که در تفکر خود معنای الوهیت را حفظ کند، و به جای آن که اندیشهٔ وجود مادی بر او چیره شود، حقیقت را منحصر به عالم بداند و «الله» را نامی بی‌مسما بشمارد، فکر وجود معنوی بر او غلبه دارد، وجود حقیقی را تنها از آنِ خدا می‌داند، عالم را سایه و صورت او می‌خواند، و به رغم عبارات بسیاری که آورده و در آنها تصریح دارد به این همانی حق و خلق، میان دو چهره از حقیقت واحد وجودی تفاوت می‌نهد. این تفاوت بر این اساس استوار است که حق را وجوبی ذاتی است که هیچ‌یک از محدثات را از آن بهره‌ای نیست.

۱. همان مصدر، ص ۴۸.



این تحلیل مختصری بود از کتاب فصوص الحکم و افکار و نظریات ابن‌عربی از نظر دانشمند فقید مصری ـ ابوالعلا عفیفی ـ بر مقدمهٔ کتاب فصوص الحکم که خود تصحیح و تعلیق کرده است و ما در حد این مقدمه از آن التقاط نمودیم.

کتاب فصوص‌الحکم از نظر عارف کامل سیدحیدر آملی

او معتقد است که پیامبر دو کتاب دارد: یکی کتاب نازل بر او که قرآن است و دیگری کتاب صادر از او که فصوص است؛ شیخ اکبر ـ محیی‌الدین بن عربی ـ هم دو کتاب دارد: فصوص الحکم که بر او افاضه شد، و فتوحات مکیه که از او صادر شده است.[1]

بدان! کلام الهی گذشته از ظاهرش که تفسیر دارد، وجهی باطنی نیز دارد که بدان تأویل گفته می‌شود و آن را جز خداوند و راسخان در علم که اولیای الهی‌اند کسی نمی‌داند، چنان که رسول خدا، صلی الله علیه وآله، فرمود: قرآن هفت بطن دارد، آنها را بجویید، و فرمود: قرآن را ظاهری و باطنی و حدی و مُطلَّعی است. همچنین می‌فرماید: قرآن دارای عبارات، اشارات، لطایف و حقایقی است، عباراتش برای عموم افراد بشر، و اشاراتش برای خواص، و لطایفش مخصوص اولیا، و حقایقش ویژهٔ انبیاست. از این روی مأوّل قرآن جز بر مکاشفهٔ تام و وارد قلبی که نفس را امکان ردّ و تکذیبش نیست اعتماد نمی‌کند.

فصوص الحکم شیخ اکبر یک وارد قلبی است که امکان ردّ و تکذیبش نمی‌باشد، و تأویل قرآن عزیز است که رسول خدا، صلی‌الله علیه و آله، باواسطهٔ شیخ، رضی‌الله عنه، آن را بیان داشته است.

همان‌طور که در شب قدر روح‌القدس قرآن حکیم را به فرمان الهی دفعتاً واحداً ـ از جهت نزول ـ بر قلب رسول خویش نازل کرد: «انا انزلناه فی لیلة القدر ـ ۱/ قدر» از جهت صعود هم بدون واسطه بر قلبش فرود آمد: «فاوحی الی عبده ما اوحی

۱. پایان سخن سیدحیدر آملی قدس‌سره از کتاب نص النصوص، ص ۱۹.

۱۰ / نجم»، «انک لتلق القرآن من لدن حکیم علیم - ۶ / نمل»، یعنی، بدون واسطهٔ جبرئیل، و در بیست و سه سال با واسطهٔ جبرئیل همین‌طور کتاب صادر از قرآن - یعنی: فصوص را رسول خدا«ص» شبی در شهر دمشق در رؤیای صالحه بر شیخ، رضی الله عنه، وارد کرد و بدو فرمود: این کتاب را فراگیر و برای مردمان آشکارش کن تا بدان بهره‌مند گردند، بنابراین کتاب فصوص که تأویل قرآن حکیم مجمل است، خود کتابی مجمل است که بر شیخ وارد شده، و فتوحات مکیه که تأویل کتاب مجمل فصوص است، از او در طی سی و پنج سال صادر شده است.

نکاتی ارزشمند

این نکته را هم باید دانست که تأویل کلام الهی مراتبی دارد که سالک سیار در هر مرتبه‌ای به تأویلی خاص از آنها دست می‌یابد. در مرتبهٔ نفس - از اطوار هفتگانه قلب - تأویلی دارد و در مرتبهٔ قلب تأویلی، و در مرتبهٔ روح و عقل و سرّ و خفی و اخفی نیز تأویلاتی دیگر دارد، چون قرآن هم اگرچه یک حقیقت است و یک ذات، اما در فرود آمدن مراتب مختلفی را داراست و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است. در مرتبه‌ای حکیم است و در مرتبه‌ای مجید و در مرتبه‌ای کریم و در مرتبه‌ای عظیم و در مرتبه‌ای عزیز و در مرتبه‌ای قرآن و در مرتبه‌ای فرقان و در مرتبه‌ای مبین و در مرتبه‌ای ذِکر و در مرتبه‌ای کتاب و امثال این اسما و القاب عظیم الهی را دارد.

بنابراین کلام الهی را هفت بطن است: ظاهرش به مقدار عقل و ادراک ماست، اما باطنش معنای حقیقی آن است که عبارت از تأویل می‌باشد. کتاب فصوص الحکم از این باب است. صاحبان عقل قرآنی به علم لَدُنّی، به انوار حکمت الهی دست یافته و همانند راسخان در علم، از راه اطوار قلب، تأویل بطون آن را مشاهده نمودند و به مقدار نور ولایتشان به تأویلات نور کلام الهی دست یازیدند، از این روی شیخ گوید:

انا القرآن والسبع المثانی و روح الروح لاروح الاوانی
فؤادی عند مشهودی مقیم یشاهده و عندکم لسانی

یعنی: من خود قرآن [مفصل] و سبع المثانی [قرآن مجمل] هستم، و من روح ارواحم نه روحی که در این کالبدها محبوس است، دل من نزد مشهودم (پروردگارم) مکان و مقام دارد و او را مشاهده می‌کند، و این زبان من است که نزد شماست و سخن می‌گوید.

فتوحات معدن مکاشفاتی است که آن مکاشفات زیربنای کاخ استوار فصوص الحکم می‌باشد، همان‌گونه که نفحات صدرالدین قونوی زیربنا و معدن مکاشفاتی است که از مواد آنها کتاب مفتاح غیب‌الجمع و الوجود تشکیل شده است. فصوص الحکم گل‌های چیده شده از باغ وسیع و سرسبز فتوحات است و مأخذ و مبدأ مکاشفات انبیا در رسالتشان، بنابراین کلید فتح فصوص در فتوحات نهفته است و فتوحات دریای جانی است که در بستر آن، آن‌قدر گوهرهای وجودی بی‌شمار آرمیده که برای صیادش هیچ مسألهٔ وجودی و یا ابهامی در عوالم کون ـ از مبدأ تا معاد ـ باقی نمی‌گذارد. در این صورت فصوص، فرزند فتوحات و عضوی از آن است و حکم تن و روان را دارد ـ تن ز جان نبود جدا، عضوی از اوست ـ و انسان بدون ورود در شریعه فتوحات، آبشخوری از فصوص نخواهد یافت.

فتوحات شیخ اکبر تأویل تدوینی است که قرآن تدوینی تفسیر قرآن تکوینی می‌باشد، قرآن حکیم کُلّ عالم وجود ـ من المبدأ الی المنتهی ـ می‌باشد و زمانش، من الازل الی‌الابد است.

انسان را باور نیست که دست روزگار همانند چنین کتابی را آورد، اما بهره‌وری ازآن موقوف بر افراد متخصص و خرّیتان فن تصوف علمی و عملی است، زیرا اسلوب آن به اسلوب دیگر کتاب‌های تصوف شباهت ندارد، عناوین ابوابش همگی رمزی است و خواندنش دشوار، و با خواندن، پرده از محتوای حقیقتش برداشته نمی‌شود، همانند بیشهٔ وحشی دست‌نخورده‌ای است که روندهٔ در آن، در راه‌های دشوار و تنگناهای پیچیده و فضای متراکم غیرقابل تصرف، گمراه و سرگشته می‌شود.

این کتاب عظیم، یعنی کتاب فتوحات مکیه، نازل بر شیخ ـ طبق گفتار خودش ـ می‌باشدو صادر از آن، طبق فرمودهٔ رسول اکرم«ص»، کتاب فصوص الحکم است.

این کتاب را مترجم طبق نسخهٔ تصحیح شدهٔ الشیخ الدکتور عاصم ابراهیم الکیّالی الحسینی الشّاذلی الدّرقاوی ـ ترجمه کرده و در مواضعی که کلام تعقید و یا ابهام داشت، طبق فحوای سخن ـ از قول بزرگان این علم و یا مفهوم از آن ـ در گیومه توضیحی مختصر داده شده است. شرح حال شیخ رضی اللّه عنه را مفصلاً در ترجمه مجلد اول از فتوحات آورده و تحقیق در کتب و مصنّفات او و بیان آراء و نظریاتش را به طور مستوفی در آنجا، و به گونهٔ برگزیده‌تری در مقدمه ترجمهٔ شرح فصوص الحکم قیصری بیان داشته‌ام، لذا در اینجا بسنده بر همان مختصر با تحلیلی از کتاب فصوص از بیان خریتان فن کردم.

متن عربی کتاب مبتنی بر نسخه‌ای است که مرحوم ابوالعلا عفیفی در سال ۱۹۴۶ تصحیح و تعلیق کرده و انتشار داده و ما آن را با نسخهٔ معرب و تصحیح شدهٔ الشیخ الدکتور عاصم ابراهیم الکیّالی الحسینی الشّاذلی الدّرقاوی - دارالکتب العلمیة - مقابله کرده و مواضع اختلاف را در پانویس صفحات با علامت اختصاری «ـ ع» متذکر شده‌ایم.

در پایان با تشکر از جناب آقای مهندس مفید ـ مدیر محترم انتشارات مولی ـ که شایق این‌گونه ترجمان‌های بلند و فاخرند، و با تشکر از سرکار خانم مریم‌بانو بردبار که بازنویسی و ویراستاری این اثر عظیم را عهده‌دار گشتند و با تشکر از جناب آقای دکتر محمدجواد شمس که در تصحیح و مقابله متن عربی بنده را یاری و کمک فرمودند، سخن را پایان می‌بخشم، امید است خوانندگان عارف این خجسته دفتر از این ترجمه که تا به حال بدین منقّحی و روانی ترجمه نشده بود، فایدهٔ فراوان برده، ماتن و مترجم و ناشر و ویراستار را به دعای خیر یاد فرمایند: «واللّه یقول الحق و هو یهدی السبیل ـ ۴ / احزاب»

محمد خواجوی

۱۳۸۵/۱۱/۱۱


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش: ترجمهٔ فصوص

از صفحه 1 تا صفحه 455 (معادل 455 صفحه)

متن و ترجمه فصوص الحکم

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم[1]

الحمدللّه منزل الحِكَم على قلوب الكَلِم بأحدّية الطريق الأمَم من المقام الأقدم و إن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم. و صلى الله على مُمِدِّ[2] الهمم، من خزائن الجود و الكرم، بالقيل الأقوم، محمد و على آله و سلم.

أما بعد: فإني رأيت رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم في مُبشِّرة أُرِيتُها في العشر الآخِر من محرم[3] سنة سبع و عشرون و ستمائة بمحروسة دمشق، و بيده صلى اللّه عليه و سلم كتاب، فقال لي: هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة للّه و لرسوله و أولي الأمر منا كما أُمِرْنا.

فحقَّقْتُ الأمنية و أخلصت النيّة و جردت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي رسول الله صلى اللّه عليه و سلم من غير زيادة [٢ ـ أ] و لا نقصان؛ و سألت اللّه تعالى أن يجعلني فيه و في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ.

و أن يَخُصَّني في جميع ما يرقُمُه بَنَاني و ينطق به لساني و ينطوي عليه جَناني

١. أ: + رب يسر، ب: و به نستعين، ن: تذكر ديباجة طويلة فيها اسم المؤلف ٢. أ: مؤيد ٣. ب: المحرم.

بسم اللّه الرحمن الرحیم

سپاس مر خداوندی را که فرود آورندهٔ حکمت‌ها بر دل‌های انبیاست، به احدیت راه مستقیم، از مقام پیشتر، اگرچه دین و مذهب به واسطهٔ اختلاف امت‌ها مختلف است. و درود الهی بر یاری‌دهندهٔ همت‌ها از گنجینه‌های کرم و بخشش به سخن استوارتر، **محمد وآله**، و سلم.

اما بعد [از حمد و سپاس]، رسول خدا، صلی‌اللّه علیه وسلم، را در رؤیایی بشارت‌دهنده که در دههٔ سوم ماه محرم سال ششصد و بیست و هفت ـ در شهر دمشق ـ نموده شدم، دیدم؛ درحالی که در دست آن حضرت کتابی بود، فرمود: این کتاب فصوص‌الحکم است برگیر و آن را به سوی مردم بیرون آر تا بدان بهره‌مند گردند. گفتم: به دیدهٔ منت، که انقیاد و اطاعت خدا و رسولش و کارگزاران از خودمان را ـ همان‌گونه که دستور داریم ـ می‌باشد.

خواست او «ص» را برآورده ساختم و نیّت را خالص کردم، و قصد و همت را برای بیرون آوردن این کتاب، همان‌گونه که رسول خدا، صلی‌اللّه علیه و سلّم، برایم معین کرده بود ـ بدون کم و زیاد ـ پاک و فراهم آوردم، از خداوند درخواست کردم که مرا در آن و در تمام احوالم از آن بندگانی قرار دهد که شیطان بر آنان سلطه و غلبه ندارد.

و این‌که مرا در تمام آنچه که انگشتانم آن را می‌نویسد و زبانم بدان گویاست و

بالالقاء السُّبُوحي و النَّفْث الروحي في الرُّوعِ النفسي بالتأييد الاعتصامي؛ حتى أكون مترجماً لا متحكماً، ليتحقق من يقف عليه من أهلِ اللّه أصحاب القلوبِ أنه من مقام التقديس المنزَّه عن الأغراض[1] النفسية التي يدخلها التلبيس.

و أرجو أن يكون الحق[2] لمَّا سمع دعائي قد أجاب ندائي؛ فما أُلقي إلا ما يُلْقِي إليَّ، و لا أُنزل في هذا المسطور إلاَّ ما ينزِّل به عليَّ. و لست بنبيٍّ رسول ولكنِّي وارث و لآخرتي حارث.

فمن الله فاسمعوا   وإلى‌اللّه فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما   أتيت بـه فَعُوا
ثم بالفهم فَصِّلوا   مجمل القول وأجمعوا
ثم مُنُّوا به على   طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي   وَسِعتكم فوسِّعوا

و من اللّه أرجو أن أكون ممن أُيِّد فتأيد[3] و قُيِّد بالشرع المحمدي المطهّر[4] فتقيد و قيَّد، و حشرنا في زمرته كما جعلنا من أمته. فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك:

۱. ن: الأغراض بالعين المهملة   ۲. ب م ن: الحق تعالى   ۳. ب م ن: يضيفان «وأيد»
۴. ب: المطهر المحمدى

ضمیرم بدان درنوردیده است به القای سبوحی [از وجه خاص رحمانی] و دمیدن رَوحی در قلب نفسی، به تأیید عصمت و نگه داشت، اختصاص دهد؛ تا مترجم باشم نه حکم کننده، تا آن کس از اهل اللّه ـ از صاحبان قلوب [صاحبدلان] ـ که بر آن وقوف یابد، به تحقیق بداند که آن از مقام تقدیس و پاکی بوده، و به دور از اهداف نفسانی است که در آن تلبیس و پوشاندن حقیقت وارد می‌شود.

امید چنان دارم که حق‌تعالی هنگامی که دعایم را شنید ندایم را اجابت فرماید. پس من القا نمی‌کنم مگر آنچه را که بر من القا می‌شود، و در این کتاب فرود نمی‌آورم [نمی‌نویسم] جز آنچه را که بر من نازل می‌شود. من نه پیغمبرم و نه رسول، اما وارث [رسول‌اللّه] هستم و کشت‌کنندهٔ آخرتم.

«از خدای بشنوید و به خدای باز گردید»

«و چون آنچه را که من [از جانب حق] آوردم شنیدید حفظ کنید»

«سپس بعد از فهم، مجمل سخن را تفصیل دهید و جمع کنید»

«پس بدان، منت بر طالبانش نهید و باز ندارید»

«این رحمتی است که شما را فرا گرفته است، شما هم آن را بگسترانید.»

از خداوند امید چنان دارم از کسانی باشم که یاری شده و [دیگری را] یاری کنم و به شریعت پاک محمدی مقید شده و [دیگری را] مقید سازم، و این که ما را در جرگهٔ او ـ همان‌گونه که از امت او قرار داده ـ محشور فرماید. نخستین چیزی که آن را مالک بر بنده‌اش ـ از آن [حکمت‌ها و اسرار] ـ القا کرد، فصّ حکمت الهیه در کلمهٔ آدمیّه است.

۱

فص حكمة إلهية في كلمة آدميَّة[۱]

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه[۲] الحسنى التي لايبلغها الإحصاء [۲ ـ ب] أن يرى أعيانها[۳]، و إن شئت قلت أن يرى عينه، في كونٍ جامع يحصر الأمر كلَّه[۴]، لكونه متصفاً بالوجود، و يظهر به سرّه إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته[۵] نَفْسَه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظْهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل و لا تجلّيه له.

و قد كان الحق سبحانه[۶] أوْجَد[۷] العالم كله وجود شبحٍ مَسوًّى[۸] لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة. و من شأن الحُكمْ الإلهي أنه ما سوَّى محلاً إلا و يقبل[۹] روحاً إلهيّاً عَبّرَ[۱۰] عنه بالنفخ فيه؛ و ما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي[۱۱] الدائم الذي لم يزل و لا يزال. و ما بَقِي إلا[۱۲] قابلٌ، و القابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس.

فالأمر[۱۳] كله منه، ابتداؤه و انتهاؤه، «و إليه يرجع الأمر كله»، كما ابتدأ منه.

۱. فص حكمة الهية الخ ساقط في أ ۲. اسمائه ـ ع. ۳. ن: أن ترى أعيانها ۴. ن: «كله» ساقطة
۵. ن: رؤية ۶. ساقطة من ب م ن ۷. الحق اوجد ـ ع. ۸. أ: مستوى
۹. ب م ن: الاّ ولابد ان يقبل (و ايضاً ـ ع) ۱۰. عُبِّرَ ـ ع. ۱۱. ن: المتجلي ۱۲. بقي ثمّة الاّ ـ ع.
۱۳. أ: والأمر

۱

فص حکمت الهی در کلمهٔ آدمی

چون حق سبحانه و تعالی از حیث اسمای حسنایش که آنها را شمار نتوان کرد، خواست تا اعیان آنها، و اگر خواهی بگو عینش، را در «کون جامعی» که تمام امر را محصور می‌کند ببیند، از آن جهت که متصف به وجوداست و سرّ او [حق] به او [کون جامع] برای حق ظاهر می‌گردد. زیرا رؤیت چیزی خودش به خودش، مانند رؤیت خودش در امر دیگری که مانند آینه باشد نیست. چون [شأن] خودش را در صورتی که محل دیده شونده در آن می‌بخشد ظاهر می‌سازد. آن چنان که بدون وجود این محل و تجلیش در او، امکان اینکه ظاهر شود، نبود.

حق‌تعالی تمام عالم را وجودی راست و معتدل پدید آورد که در آن روحی نبود، پس عالم مانند آینه‌ای بود جلا نایافته. و از شأن حکم الهی این است که محل را بپردازد و تسویه کند تا روح الهی را پذیرا گردد، که از آن تعبیر به نفخ و دمیدن در آن کرده است، و آن جز حصول استعداد از آن صورتِ تسویه و پرداخت شده برای قبول فیض تجلی دایم که همیشه و پیوسته هست نمی‌باشد. و جز قابل باقی نماند و قابل جز از فیض اقدس او نمی‌باشد.

تمام امر، آغاز و انجامش از اوست و: «الیه یرجع الامر کله = کارها یک سره به او باز می‌گردد ـ ۱۲۳ / هود» همان‌طور که از او آغاز شده است.

[٣ ـ أ] فاقتضى الأمرُ جلاء مرآة العالم، فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة، و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبَّر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير».

فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية و الحسية التي في[١] النشأة الإنسانية. فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، و أنَّ فيها، فيما تزعم، الأهلية لكل منصب عالٍ و منزلة[٢] رفيعة عندالله، لما عندها من الجمعية الإلهية مما[٣] يرجع من ذلك إلى الجناب[٤] الإلهي، و إلى جانب حقيقة الحقائق، و ـ في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف ـ إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه و أسفله.

و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريٍ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه. فسمِّي هذا المذكور إنساناً و خليفة. فأما إنسانيته فلعموم نشأته و حصره[٥] الحقائق كلّها. و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به[٦] النظر، و هو المعبَّر عنه بالبصر. فلهذا سمي إنساناً[٧].

فإنه[٨] به ينظر[٩] الحق إلى خلقه فيرحمهم[١٠]. فهو الإنسان الحادث [٣ ـ ب] الأزلي و النشء[١١] الدائم الأبدي، و الكلمة الفاصلة الجامعة؛ قيام[١٢] العالم[١٣] بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم، و[١٤] هو محل النقش[١٥] و العلامة التي بها يختم بها الملك[١٦] على خزانته. و سماه خليفة من أجل هذا.

١. هي ـ ع. ٢. مرتبة ـ ع. ٣. ب م ن: بين ما يرجع (و ايضاً ـ ع) ٤. الجانب ٥. ن: و حصر
٦. ب م ن: به يكون (ايضاً ـ ع) ٧. ب: إنساناً أيضاً ٨. بالبصر. فانّه ـ ع. ٩. ب م ن: نظر. ينظر ـ ع.
١٠. ب م ن: فرحمهم (ايضاً ـ ع) ١١. النشؤ ـ ع. ١٢. ب م ن: فتم ١٣. فتمّ العالم ـ ع. ١٤. الّذى ـ ع.
١٥. ن: النفس ١٦. التى بها يختم الملك ـ ع.

پس امر اقتضای جلای آینهٔ عالم را کرد، لذا آدم عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود، و فرشتگان از جمله قوای آن صورتی بودند که عبارت از صورتِ عالم است که از آن، در اصطلاح قوم [محققان صوفیه] به انسان کبیر تعبیر می‌شود.

پس فرشتگان نسبت بدو [عالم] مانند قوای روحانی و حسّی‌اند که همان نشأهٔ انسانی می‌باشد، و هر قوه‌ای به نفس خودش محجوب است، چه از خودش افضل و برتری نمی‌بیند. و این‌که در آن [نشأهٔ انسانی] برحسب پندارش اهلیت برای هر منصب عالی و منزلت بلند نزد خداوند هست، چون آن [نشأهٔ انسانی] از جمعیت الهی برخوردار است. [این جمعیت] از طرفی به جناب الهی و از طرفی به جانب حقیقةالحقایق، و از طرف دیگر در نشأه‌ای که حامل این اوصاف است باز می‌گردد، تا آنچه را که طبیعت کلی که تمام قوابل عالم ـ بالا و پایینش ـ را فرا گرفته است، اقتضا نماید.

این را عقل نظری از راه نظر فکری نمی‌داند، بلکه این نوع از ادراک، جز از راه کشف الهی تحقق نمی‌یابد، از آن اصل صورِ عالم که قابل ارواح آن [عالم] است شناخته می‌شود که چیست؟ این که گفته شد انسان و خلیفه نامیده شده است؛ انسانیتش به سبب عموم نشأهٔ او و فراگیریش مر تمام حقایق راست، و او نسبت به حق‌تعالی به منزلهٔ مردمک چشم است به چشم، که نظر به واسطهٔ آن است و از آن به بصر [چشم] تعبیر می‌شود، از این روی انسان نامیده شده است.

پس بدو [کون جامع] حق‌تعالی به خلقش نظر می‌کند و مورد رحمتشان قرار می‌دهد، بنابراین او «انسان حادث ازلی، و ظهور دائم ابدی» و کلمهٔ جداکننده جامع است، پس عالم به وجودش کامل شد. لذا نسبت او به عالم، مانند نگین انگشتری است به انگشتر، که محل نقش [نام صاحب انگشتر] بوده، و نشانه‌ای است که، پادشاه، خزاین و گنجینه‌هایش را بدان مُهر می‌کند، بدین جهت [حق] او را خلیفه نامیده است.

لأنه تعالى الحافظ به خلقَه[١] كما يحفظ الختم الخزائن. فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملک[٢]. فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل.

أَلا تَراه إذا زال و فُكّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق[٣] فيها و خرج ما كان فيها[٤] و التحق بعضه ببعض، و انتقل الأمر إلى الآخرة فكان خَتْماً على خزانة الآخرة ختماً أبديّاً؟

فظهر جميع ما في الصور[٥] الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجة للّٰه تعالى على الملائكة.

فتحفَّظْ فقد وعظك اللّه بغيرك، سأنظر[٦] من أين أُتي على من أُتي عليه[٧]. فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا[٨] الخليفة، و لا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاتُهُ.

و ليس للملائكة جمعية آدم، و لا وقفت مع الأسماء [٤ ـ ١] الإلهية التي تخصها، و سبَّحت الحق بها و قدسته، و ما علمت أن للّٰه أسماءً ما وصل علمها إليها، فما سبحته بها و لا قدَّسته تقديس آدم[٩]. فغلب عليها ما ذكرناه، و حكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: «أ تجعل فيها من يفسد فيها»؟ و ليس إلا النزاع و هو عين ما وقع منهم.

١. ب: به الحافظ، م أ: به ساقطة ٢. ب م ن: العالم (ايضاً ـ ع) ٣. الحق تعالى ـ ع.
٤. ن: «و خرج ما كان فيها» ساقطة ٥. الصورة ـ ع. ٦. وانظر ـ ع.
٧. ن: أوتى على من أوتى، أ: «عليه» ساقطة ٨. ب: هذه
٩. ب م ن: «تقديس آدم» ساقط (و ايضاً ساقط فى ع)

زیرا او تعالی بدو [انسان کامل] حافظ و نگهدارندهٔ خلقش است. همان‌طور که به واسطهٔ مهر، خزاین و گنجینه‌ها حفظ و نگهداری می‌شود. پس مادام که مهر پادشاه بر آن [خزاین] است، کسی جرأت باز کردن آنها را جز به اجازه‌اش ندارد. خداوند هم او [انسان کامل] را در حفظ عالم [از تباهی] خلیفه قرار داد، از این روی عالم پیوسته محفوظ [از تباهی] است، مادام که انسان کامل در آن است.
آیا او را نمی‌بینی که وقتی از خزانهٔ دنیا زایل و جدا گشت، از آنچه حق‌تعالی خزانه کرده بود چیزی باقی نماند؟ و هرچه در آنها بوده خارج و ظاهر شده و بعضی از آن‌ها به بعض دیگر ملحق می‌گردد و کار به آخرت انتقال می‌یابد. پس او مهر بر خزانهٔ آخرت است ـ مُهری ابدی.

پس تمام آنچه از اسما که در صورت الهیه بود، در این نشأهٔ انسانی ظاهر گشت، و رتبهٔ احاطه و جمع را به این وجود حایز گردید و به جهت او حجت و دلیلِ خداوندمتعال بر فرشتگان اقامه شد.

پس خویش را حفظ کن که خداوند تو را به وسیلهٔ غیر خودت [فرشتگان] اندرز داد، و بنگر بر سرِ آن که آمده از کجا بر او آمده است؟ زیرا فرشتگان بر آنچه که نشأهٔ این خلیفه اقتضا می‌کند متوقف نشدند و بر آنچه که حضرت حق از عبادتِ ذاتی اقتضا دارد، نایستادند. چون هیچ کس از حق، جز آنچه را که ذاتش بدو می‌بخشد نمی‌داند.

فرشتگان را جمعیت آدم نبود، و [فرشتگان] با اسمای الهی، که بدانها اختصاص داشتند وقوف نکردند و حق را بدانها تسبیح و تقدیسش می‌کردند، و ندانستند که خداوند را اسمایی است که علم آنان بدانها نرسیده است. لذا او را نه بدان اسما تسبیح کردند و نه، چون تقدیس آدم، تقدیسش نمودند، از این روی بر آنان آنچه را که گفتیم غلبه یافت و این حال بر آنان حکم کرد و از حیث نشأه گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء = آیا کسی را در آنجا قرار می‌دهی که در آن تباهی کند و خون‌ها بریزد؟ ـ ۳۰ / بقره». و جز نزاع و ستیز نبود، و آن عین چیزی است که از آنان واقع شد.

فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق. فلولا أن نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه و هم لا يشعرون. فلو عرفوا نفوسهم لعلموا؛ و لو علموا لعُصِمُوا.

ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التسبيح و التقديس. و عند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها[۱]؛ فما سبحت ربها بها و لا قدسته عنها تقديس آدم و تسبيحه.

فوصف الحق لنا ما جرى[۲] لنقف عنده و نتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندَّعي ما نحن متحققون به و حاوون عليه[۳] بالتقييد؛ فكيف أن[۴] نُطْلِق في الدعوى فنعمَّ بها ما ليس لنا[۵] بحال و لا نحن[۶] منه على علم فنفتضح؟ فهذا التعريف الإلهي مما أدَّب الحق به عبادَه الأدباءَ الأمناءَ الخلفاءَ.

ثم نرجع إلى الحكمة فنقول: اعلم أن الأمور الكلية و إن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن؛ فهي باطنة ــ لا تزال[۷] ــ عن الوجود العيني [۴ ــ ب] و لها الحكم و الأثر في كل ما له وجود عينيٌ؛ بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية، و لم تزل عن كونها معقولة في نفسها.

فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها. فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، و لا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة. و سواء كان ذلك الوجود[۸] العيني مؤقتاً[۹] أو غير مؤقت[۱۰]، نسبة[۱۱] المؤقت[۱۲] و غير المؤقت[۱۳] إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة. غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية

۱. تقف عليها ــ ع. ۲. ب: بما جرى ۳. أ: ما لم نتحقق، ب م ن: ما أنا محقق به و حاو عليه ۴. ب: أنا
۵. المخطوطات الثلاث «لي» ۶. المخطوطات الثلاث «أنا» ۷. لا تزول ــ ع ۸. الموجود ــ ع.
۹. موقتا ــ ع. ۱۰. غيرموقت ــ ع. ۱۱. ب: إذ نسبة (أيضاً ــ ع) ۱۲. موقت ــ ع. ۱۳. غير موقت ــ ع.

پس آنچه را که دربارهٔ آدم گفتند، عین آن چیزی بود که در آن با حق بودند. اگر نشأه‌شان چنین اقتضایی نداشت، دربارهٔ آدم آنچه را که گفتند و آگاهی نداشتند نمی‌گفتند. اگر خویش را می‌شناختند درمی‌یافتند، و اگر درمی‌یافتند محققاً حفظ و نگاه داشته می‌شدند.

سپس به عیب‌گویی [از آدم] بسنده نکردند تا آن که به دعویِ خود بدانچه از تقدیس و تسبیح که می‌کردند افزودند. درحالی که نزد آدم از اسمای الهی [اسمایی] بود که فرشتگان بر آنها آگاهی و وقوف نداشتند، لذا پروردگارشان را بدانها تسبیح نکرده و او را از آنها تقدیس ننمودند ـ همانند تقدیس آدم و تسبیح او.

بنابراین حق‌تعالی آنچه را که جاری شد برای ما توصیف کرد تا ما نزد آنها توقف کنیم و ادب با خدای متعال را بیاموزیم و آنچه را که بر آن متحققیم و بر آن به تقیید احاطه داریم مدعی نشویم. چگونه راه دعوی پوییم و آنچه را که ما را در حال نیست و به آن علم نداریم تعمیم دهیم؟ در آن صورت رسوا و بدنام شویم؛ این تعریف الهی است که خداوند بدان، بندگان با ادب و امینان خلفا را ادب می‌آموزد.

سپس به حکمت بازگشته و گوییم: بدان! امور کلی اگرچه آنها را در عینشان وجودی نیست، اما آنها در ذهن معقول‌اند و بدون شک معلوم می‌باشند، پس آنها باطن‌اند و از وجود عینی زایل نمی‌شوند. و آنها [امور کلی] را حکم و اثر در آنچه که وجود عینی دارد می‌باشد، بلکه اعیان موجودات عینی، عین آن [امور کلی] می‌باشند ـ نه غیر آن ـ آنها [امور کلی] در نفس خویش معقول‌اند و از معقولیت‌شان زایل نمی‌شوند.

پس آنها از حیث اعیان موجودات ظاهر و آشکارند، همان طور که از حیث معقولیتشان باطن و پنهان‌اند، بنابراین استناد هر موجود عینی به این امور کلی است که برطرف کردنشان از عقل ممکن نیست و امکان وجودشان در عینِ وجودی که بدان از معقول بودن زایل شوند هم نیست. فرقی نمی‌کند، خواه آن موجود عینی موقت باشد خواه غیرموقت، زیرا نسبت موقت و غیر موقت به این امر کلی معقول یکی است؛ جز آن‌که حکمی از موجودات عینی ـ به حسب آنچه که حقایق آن

بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم إلى العالم، و الحياة إلى الحي. فالحياة حقيقة معقولة[۱] و العلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة[۲]، كما أن الحياة متميزة عنه.

ثم نقول في الحق تعالى إن له علماً و حياة[۳] فهو الحي العالم. و نقول في المَلَک[۴] إن له حياة و علماً فهو العالم و الحي[۵]. و نقول في الإنسان إن له حياة و علماً فهو الحي العالم. و حقيقة العلم واحدة، و حقيقة الحياة واحدة، و نسبتها إلى العالم و الحي نسبة واحدة. و نقول في علم الحق إنه قديم، و في علم الإنسان إنه محدث. فانظر ما أحدثته [۵ ـ أ] الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة.

وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العينية. فكما حَكَمَ العلمُ على مَنْ قام به أنْ يقال فيه عالم[۶]، حكم[۷] الموصوف به على العلم أنه[۸] حادث في حق الحادث، قديم في حق القديم. فصار كل واحد محكوماً به محكوماً[۹] عليه. و معلوم أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني.

فتقبل[۱۰] الحكم في الأعيان الموجودة و لا تقبل التفصيل و لا التجزّي فإن ذلك محال عليها؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل[۱۱] و لم تتعدَّد بتعدد[۱۲] الأشخاص و لا برحت معقولة.

و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت، و هي نسب[۱۳] عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه

۱. أ: تضيف «متميزة عن الحى» ۲. ب: عن الحى ۳. حياة و علماً ـ ع. ۴. ب: الملائكة
۵. الحيّ العالم ـ ع. ۶. ب: إنه عالم (ايضاً ـ ع) ۷. ب: فكذلک حكم ۸. ب م ن: بأنه، بأنّه ـ ع.
۹. ب: و محكوماً ۱۰. ب: فيتقبل ۱۱. أ: ينفصل بالنون ۱۲. أ: يتعدد بالياء ۱۳. ب: نسبة

موجودات عینی می‌طلبند ـ به این امر کلی باز می‌گردد، مانند نسبت علم به عالم، و نسبت حیات به‌حیّ. پس حیات حقیقتی معقول [کلی] است، و علم نیز حقیقتی است معقول که از حیات امتیاز دارد، چنان‌که حیات هم از آن [علم معقول] متمیّز است.

حال دربارهٔ حق‌تعالی گوییم: او را علم و حیات است، پس او زندهٔ عالِم است؛ و همین طور دربارهٔ فرشته گوییم: وی را حیات و علم است، پس او زندهٔ عالِم است. و درباره انسان گوییم: وی را حیات و علم است، پس انسان زندهٔ عالِم است، درحالی که حقیقت علم یکی است و حقیقت حیات هم یکی، و نسبت آن دو [حقیقت حیات و علم] به زنده و عالم یک نسبت است. دربارهٔ علم حق‌تعالی گوییم: آن قدیم است، و دربارهٔ علم انسان گوییم: که آن محدَث است، بنگر که اضافه و نسبت چه حکمی را در این معقول پدید آورد؟

به ارتباط بین معقولات [کلی] و موجودات عینی بنگر! همان‌گونه که علم بر کسی که آن را دارا است حکم می‌کند که درباره‌اش گفته شود: او عالِم است، موصوفِ بدان [علم] هم بر آن علم حکم می‌کند که آن دربارهٔ حادث، حادث است و دربارهٔ قدیم، قدیم. پس هر یک «محکومٌ به» و «محکومٌ علیه» می‌گردید. و معلوم است که امور کلی ـ اگرچه معقول‌اند ـ ولی آنها از جهت عین معدوم‌اند و از حیث حکم موجود. چنان‌که وقتی به وجود عینی نسبت داده شوند، آنها [امور کلی] «محکومٌ علیها» هستند.

پس [امور کلی] حکم را در اعیان موجود می‌پذیرند اما تفصیل و تجزیه و بخش بخش شدن را نه، زیرا این امر بر آنها محال است. بنابراین آن حقیقت کلی به ذات خودش در هر موصوفِ بدان هست، مانند انسانیت که در هر شخصی از این نوعِ خاص می‌باشد، نه تفصیل می‌یابد و نه به تعدد اشخاص تعدد پیدا می‌کند. و پیوسته معقول است.

چون ارتباط بین آنچه که وجود عینی دارد و آنچه که وی را وجود عینی نیست [مانند امور کلی] ـ که نسبت‌هایی عدمی‌اند - ثابت شد، پس ارتباط بعضی موجودات با بعض دیگر نزدیک‌تر است و تعقل می‌شود، زیرا در هر حال بین آنها جامعی

على كل حال بينها[۱] جامع ـ و هو الوجود العيني ـ و هناك فما ثَمَّ جامع. و قد وُجِدَ الارتباط بعدم الجامع.

فبالجامع أقوى و أحق. و لا شك أن المحدث [۵ ـ ب] قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدِث أحدثه لإمكانه لنفسه. فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. و لابد أن يكون المستندُ إليه واجبَ الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر، و هو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه. و لما اقتضاه لذاته كان واجباً به.

و لما كان استنادُه إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم و صفة ما عدا الوجوبَ الذاتيَّ فإن ذلك لا يصح في الحادث[۲] و إن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه.

ثم لتعلم[۳] أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث و ذكر أنه[۴] أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه. فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي[۵]. فلما علمناه بنا و منا نَسَبْنَا[۶] إليه كل ما نسبناه إلينا. و بذلك وردت الإخبارات[۷] الإلهية على ألسنة التراجم إلينا. فوصف نفسه لنا بنا.

فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، و إذا شَهِدَنَا شهد نفسه. و لا نشك أنّا كثيرون بالشخص و النوع، و أنا و إن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم [۶ ـ أ] قطعاً أن ثَمَّ فارقاً به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض، و لولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك أيضاً.

۱. أ: بينهما ۲. للحادث ـ ع. ۳. ليعلم ـ ع. ۴. انه تعالى ـ ع. ۵. الوجوب الذاتي الخاص ـ ع.
۶. أ: نسبنا إليه (بالبناء للمجهول) كما نسبناه إلينا ۷. ن: الأخبار

هست، و آن وجود عینی است. درواقع جامعی نبود، درحالیکه ارتباط ـ به عدم جامع ـ برقرار شد.

پس با جامع قوی‌تر و سزاوارتر است، و شکی نیست که محدَث، حدوث و نیازش به محدِثی که او را پدید آورده است ثابت است، به سبب اینکه به نفس خود، ممکن است؛ پس وجودش از غیر خودش است، بنابراین مرتبط به اوست ـ ارتباط افتقار ـ و ناچار باید مستند او، واجب‌الوجودِ در ذات خودش باشد [نه به غیرخودش]، در وجودش به نفسِ خویش غنی و بی‌نیاز باشد، و هموست که به ذات خودش وجود را به این حادث می‌بخشد و بدو انتساب می‌یابد و چون واجب برای ذات خود اقتضای آن [حادث] را کند، وی بدو واجب می‌شود.

چون استناد آن [حادث] به کسی است که برای ذات خودش از او ظاهر شود، اقتضا کرد که بر صورت او، در هر چیز که بدو ـ از اسم و صفت ـ نسبت داده می‌شود باشد ـ جز در وجوب ذاتی [خاص] ـ زیرا آن برای حادث جایز نیست، اگرچه واجب‌الوجود است، ولی وجوبش به غیر خودش می‌باشد ـ نه به نفس خودش.

سپس باید دانسته شود که چون کار آن‌گونه است که گفتیم، یعنی ظهور حادث به صورت او [حق]، حق‌تعالی ما را برای علم به خودش، بر نظر به حادث حواله و ارجاع داد، و فرمود که نشانه‌هایش را در او به ما نمایانده است، پس ما به خودمان بر او استدلال کردیم، لذا او را به وصفی توصیف نکردیم مگر آن‌که ما همان وصف بودیم، مگر وجوب ذاتی خاص. و چون او را به خود و از خود شناختیم آنچه را که به خود نسبت می‌دادیم بدو نسبت دادیم. و خبرهای الهی به این بیان بر زبان مترجمان ـ برای ما ـ وارد شده است، پس خویش را برای ما به خود ما توصیف کرد.

چون او را مشاهده کردیم، خود را مشاهده کرده‌ایم، و چون ما را مشاهده کرد، مشاهدهٔ خود کرده است. و شکی نیست که ما به شخص و نوع کثیریم، و ما اگرچه بر یک حقیقتیم، آن حقیقت ما را جمع می‌آورد، پس به یقین می‌دانیم که آنجا جداکننده و فارقی است که بدان، بعضی از اشخاص از بعض دیگر جدا می‌شوند و اگر آن [فارق] نبود، کثرت در واحد [متصوّر] نمی‌شد.

و إن وَصَفَنَا[۱] بما وصف[۲] نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق، وليس[۳] إلا افتقارنا إليه في الوجود و توقف وجودنا عليه لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه.

فهذا[۴] صح له الأزل و القدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم. فلا تُنسَبُ إليه الأوليّة[۵] مع كونه الأول. و لهذا قيل فيه الآخِر. فلو[۶] كانت أوليته أولية وجود التقييد[۷] لم يصح أن يكون الآخِرَ للمقيد، لأنه لا آخر للممكن، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها. و إنما كان آخراً لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا. فهو الآخر في عين أوّليته، و الأول في عين آخريّته.

ثم لتعلم[۸] أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن[۹]؛ فأوجد العالم عالم غيب و شهادة لندرك الباطنَ بغيبنا و الظاهر بشهادتنا. و وصف نفسه بالرضا و الغضب، و أوجد[۱۰] العالم ذا خوف و رجاء فيخاف غضبه و يرجو[۱۱] [۶ ـ ب] رضاه.

و وصف نفسه بأنه جميل و ذوجلال فأوجدَنا على هيبة و أُنسٍ. و هكذا جميع ما ينسب إليه تعالى و يُسَمّى به. فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامعَ لحقائق العالم و مفرداته.

فالعالم شهادة و الخليفة غيب، و لذا[۱۲] تحجَّبَ[۱۳] السلطان. ووصف الحق نفسه بالحُجُب الظلمانية و هي الأجسام الطبيعية[۱۴]، و النورية و هي الأرواح اللطيفة[۱۵]. فالعالم[۱۶] بين[۱۷] كثيف و لطيف؛ و هو عين الحجاب على نفسه، فلا[۱۸] يدرك[۱۹] الحقَّ إدراكَه نَفْسَه. فلا يزال في حجاب لا يُرْفَع مع علمه بأنه متميز عن موجِده بافتقاره[۲۰].

۱. وصفناه ـ ع. ۲. ب: وصف به نفسه ۳. ب: و ليس ذلک ۴. فبهذا ـ ع. ۵. ساقطة فی ب م ن
۶. ن: لو كانت ۷. ب: وجود تقييد ۸. ليعلم ـ ع. ۹. ب م ن: و باطن (ايضاً ـ ع) ۱۰. فاوجد ـ ع.
۱۱. ب م ن: فنخاف غضبه و نرجو (ايضاً ـ ع) ۱۲. لهذا ـ ع. ۱۳. ب: يحجب (ايضاً ـ ع)
۱۴. الطبيعية الكثيفة ـ ع. ۱۵. الارواح اللطيفة والعقول والنفوس و عالم الامر والابداع ـ ع.
۱۶. ن. والعالم ۱۷. أ: من ۱۸. أ: و لا. ۱۹. ولطيف: فلايدرک ـ ع. ۲۰. بافتقاره اليه ـ ع.

و نیز اگر حق ما را بدانچه که خودش را از تمام وجوه وصف کرده است وصف نماید، در آن صورت ناگزیر از فارق و جداکننده‌ای است. آن فارق جز نیاز ما بدو، دروجود نمی‌باشد، و موقوف بودن وجود ما بر او، به سبب امکان ما و بی‌نیازی او است از همانند آنچه که ما بدان محتاجیم.

به این، ازل و قِدم برایش درست شد، قِدمی که اولیّت را، که عبارت از افتتاح و آغاز وجود از عدم است، از وی نفی می‌کند؛ بنابراین ـ با این که اوّل است ـ اوّلیّت بدو نسبت نمی‌یابد. از این روی درباره‌اش «الآخر» گفته شده است، پس اگر اولیتش، اولیت وجود تقیید باشد، جایز نیست که «الاخر» برای مقید باشد، زیرا ممکن را آخری نیست، چون ممکنات نامتناهی‌اند، پس آنها را آخری نمی‌باشد، بلکه به سبب بازگشت تمام امور بدو ـ بعد از نسبت آنها به ما ـ آخر می‌باشد، پس او در عین اوّلیتش آخر است و در عین آخریتش اول.

باید دانست که حق‌تعالی خویش را چنین توصیف کرده که ظاهر و باطن است؛ پس عالم را پدید آورد ـ عالم غیب و شهادت را ـ تا باطن را به وسیله غیب خود، و ظاهر را به واسطهٔ شهادت و حسّمان ادراک نماییم. و خویش را به رضا و غضب توصیف کرد. پس عالم [انسانی] را دارای بیم و امید پدید آورد، پس ما از خشمش بیمناکیم و خشنودی و رضایش را امید داریم.

خویش را به زیبا و دارای هیبت توصیف کرده است، لذا ما را بر هیبت و انس پدید آورد، و همین‌طور تمام آنچه که به او تعالی نسبت پیدا می‌کند و بدان نامیده می‌شود. از این دو صفت [به دو دست] تعبیر فرمود، دو دستی که از جانب او [یعنی: حق] بر خلق انسان کامل توجه نمودند، چون او جامع و فراگیر حقایق عالم و مفرداتش می‌باشد.

پس عالم شهادت است و خلیفه غیب. از این روی پادشاه پنهان داشته می‌شود، و حق‌تعالی خویش را به حجاب‌های ظلمانی، که اجسام طبیعی‌اند، و حجاب‌های نورانی، که ارواح لطیف‌اند، توصیف می‌کند. پس عالم بین لطیف و متراکم می‌باشد و آن [عالم] عین حجاب بر خودش می‌باشد، لذا [عالم] آن‌گونه که خودش را ادراک

ولكن لا حظَّ له في الوجوب[۱] الذاتي الذي لوجود الحق، فلا[۲] يدركه أبداً. فلا يزال الحق من هذه الحقيقة[۳] غير معلوم علم ذوق و شهود، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلک.

فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً. و لهذا قال لإبليس: «ما مَنَعَك أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»؟ و ما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الحق، و هما يدا الحق. و إبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية. و لهذا كان آدم خليفة فإن[۴] لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه [۷ ـ أ] فيما استخلفه[۵] فيه فما[۶] هو خليفة؛ و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي اسْتُخْلِفَ عليها ـ لأن استنادها إليه.

فلابدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ـ و إلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صُوَرِه[۷] و أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، و لذلك قال فيه «كنت سمعه و بصره» ما[۸] قال كنت عينه و أُذُنَهُ: ففرّق بين الصورتين.

و هكذا هو[۹] في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود. ولكن[۱۰] ليس لأحد مجموع ما[۱۱] للخليفة؛ فما فاز إلا بالمجموع.

۱. ب: فی وجوب الوجود الذاتی ۲. الف: ولا ۳. الحيثية ـ ع. ۴. أ: و إن
۵. أ: «فيما استخلفه فيه» ساقطة ۶. أ: مما ۷. ب: مشطوبة ۸. وما ـ ع. ۹. ن: هو الخليفة
۱۰. لكن ـ ع. ۱۱. ن: ما فی الخليفة

می‌کند، حق‌را ادراک نمی‌کند، پس پیوسته درحجاب‌است و [آن‌حجاب]برطرف نمی‌شود،با علم به‌این‌که وی از پدیدآورنده‌اش ـ به‌سبب نیازش‌بدو ـ متمایزمی‌باشد.

اما وی [عالم] را بهره و نصیبی در وجوب ذاتی که وجود حق راست نمی‌باشد، پس هیچ‌گاه او را نمی‌تواند ادراک کند، بنابراین حقیقت، حق‌تعالی، از حیث این حقیقت غیرمعلوم علم ذوق و شهود است، زیرا حادث را در آن گامی نیست.

پس خداوند در[خلق] آدم، با حضورش جز تشریف و تکریم [او] را جمع نیاورد و به واسطهٔ این بود که به ابلیس فرمود: «ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی، ترا چه مانع شد آن‌که را به دو دست خود آفریدم سجده کنی؟ ـ ۷۵ / ص»، و آن نیست مگر عین جمعش بین دو صورت: صورت عالم و صورت حق که این دو، دو دست حق‌اند. و ابلیس بخشی از عالم است که برایش این جمعیت حصول پیدا نکرد، و در این امر آدم خلیفه شد، پس اگر [آدم] به صورت کسی که خلیفه‌اش کرده [یعنی حق] ـ در آنچه در آن خلیفه گشته است ـ نبود، خلیفه نمی‌شد، و اگر در او تمام آنچه را که رعایایی که بر آنها خلیفه شده است می‌طلبند نبود [نیز به همین‌گونه] ـ چون[1] استناد رعایا بدو می‌باشد.

ناگزیر باید به تمام آنچه که بدان محتاجند قیام نماید، وگرنه خلیفهٔ بر آنان نیست، پس خلافت جز انسان کامل را درست نیست. از این روی صورت ظاهرش را، از حقایق عالم و صور آن ایجاد کرد، و صورت باطنش را برصورت خودش ـ تعالی ـ انشا و ایجاد کرد، از این روی درباره‌اش فرمود: من شنوایی و بینایی او می‌شوم، و نفرمود: من عین و اُذُن او می‌شوم، پس بین دو صورت فرق گذاشت.

و همین‌طور او در هر موجودی از عالم، به مقداری که حقیقت آن موجود می‌طلبد [ساری] است، ولی هیچ‌کس را مجموع آنچه که خلیفه راست نمی‌باشد، پس رستگار نشد مگر با مجموع.

۱. تحلیل برای طلب است، یعنی: آن طلب از آنان واقع می‌شود، چون استناد رعایا در تحصیل حاجاتشان بدوست، چون خلیفه بر آنان است، و در بعضی نسخ به جای «چون» استناد رعایا به آدم... نبود آمده است «جامی».

و لولا[۱] سریان الحق في الموجودات بالصورة[۲] ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة. و من هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده:

فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نَكْني
فإن ذكرت غنيّاً لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا[۳] نَعْنِي
فالكل بالكل[۴] مربوطٌ فليس[۵] له عنه انفصالٌ خذوا ما قلته عني

فقد علمت حكمة نشأة آدم[۶] أعني صورته الظاهرة، و قد[۷] علمت [۷ـ ب] نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق[۸]. و قد علمت نشأة رتبته و هي المجموع الذي به استحق الخلافة.

فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني، و هو قوله تعالى: «يا أَيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ منها زَوْجَها وَ بَثَّ منها رجالاً كثيراً وَ نساءً».

فقوله اتَّقُوا رَبَّكُمُ اجعلوا ما ظهر[۹] منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم، و هو ربكم، وقاية لكم: فإن الأمر ذمٌ و حمدٌ: فكونوا وقايته في الذم و اجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدباء عالمين.

ثم إنه سبحانه و تعالى[۱۰] أطْلَعَهُ على ما أوْدع فيه و جعل ذلك في قبضَتَيه: القبضةُ

۱. فلولا ۲. و ظهوره فيها بالصورة ـ ع. ۳. من قولنا ـ ع. ۴. في الكلّ ـ ع. ۵. وليس ـ ع.
۶. جسد آدم ـ ع. ۷. ن: من قوله: «و قد علمت» إلى «فهو الحق الخلق» ساقط ۸. أ: الخلاق
۹. ن: يظهر ۱۰. انّه تعالى ـ ع.

و اگر سریان حق در موجودات و ظهور در آنها به صورت نبود، عالم را وجودی نبود، چنان که اگر آن حقایق معقول کلی نبودند، در موجودات عینی هیچ حکمی ظاهر نمی‌گشت، و از این حقیقت، افتقار و نیاز عالم به حق در وجودش می‌باشد.

همگان نیازمنداند و نیستند بی‌نیاز
این‌سخن راستی‌است که‌گفتیم بدون پرده‌پوشی
اگر گویی بی‌نیاز را نیازی نیست
دانستی که مرادمان از این سخن چیست
همه را به هم پیوستگی است و وی [عالم] را
از او [حق] جدایی نیست، آنچه را گفتم فراگیر

پس محققاً حکمت نشأۀ جسد آدم، یعنی صورت ظاهر او را دانستی. و به راستی نشأۀ روح آدم، یعنی صورت باطن او را نیز دانستی، پس او حق خلق است. به تحقیق نشأۀ رتبت او را نیز دانستی، و آن مجموعی است که بدان شایستگی خلافت یافته است.

پس آدم عبارت از نفس واحده‌ای است که نوع انسانی از آن آفریده شده است و آن فرمودۀ الهی است که: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالاً کثیراً و نساء - ای مردمان! از پروردگارتان که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیار پدید کرد، بترسید - ۱ / نساء»

اینکه فرموده: «از پروردگارتان بترسید» یعنی: آنچه را از شما که ظاهر است وقایه و سپر پروردگارتان قرار دهید و آنچه را از شما که باطن و پنهان است، و او پروردگارتان است، وقایه و سپر خویش سازید، زیرا این امر، نکوهش و سپاس است، پس وقایه و سپر او در نکوهش باشید، و او را وقایه و سپر خویش در سپاس قرار دهید، تا از با ادبان عالم محسوب گردید.

سپس حق‌تعالی او [آدم] را بر آنچه که در وی به امانت گذارده است آگاه

الواحدة فيها العالم، و القبضة[1] الأخرى فيها[2] آدم و بنوه. و بيَّن مراتبهم فيه.

قال رضي الله عنه: و لما[3] أطلعني الله سبحانه و تعالى [۸ ـ أ] في[4] سري على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدَّ لي لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب و لا العالم الموجود الآن. فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حَدّه[5] لي رسول الله صلى الله عليه و سلم:

حكمة[6] إلهية في كلمة آدمية، و هو هذا الباب.

ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية.

ثم حكمة سبُّوحيَّة في كلمة نُوحِيَّة.

ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسيَّة.

ثم حكمة مُهَيَّميَّة[7] في كلمة إبراهيمية.

ثم حكمة حَقية في كلمة إسحاقية.

ثم حكمة عليَّة في كلمة إسماعيلية.

ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية.

ثم حكمة نورية في كلمة يُوسفية.

ثم حكمة أحدية في كلمة هودية.

ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية.

ثم حكمة قلبية في كلمة شُعَيبيَّة.

ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية.

ثم حكمة قَدَرِية في كلمة عُزَيْرية.

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية.

۱. ن: و قبضه ۲. ن: ساقطة ۳. فيه. و لمَّا ـ ع. ۴. اللّه في ـ ع. ۵. ن: حد. ۶. ب: فص حكمة
۷. ن: مهيمنية

ساخت و آنها را در دو قبضه [مشت] خود قرار داد، در قبضهٔ اولی عالم را قرار داد و در قبضهٔ دیگری آدم و فرزندانش را. و مراتب آنان را در عالم بیان و روشن کرد.

چون خداوند متعال مرا در سرّم بر آنچه که در این امام ـ پدرِ اکبر ـ به ودیعت گذارده است آگاه ساخت، در این کتاب، آنچه را که برایم مشخص و معیّن شده است قرار دادم، نه همهٔ آنچه را که بر آن واقف گشته‌ام. زیرا آن در هیچ کتابی، و نه در عالمی که اکنون موجود است نمی‌گنجد.

پس بعضی از آنچه را که مشاهده کردم و بدان مقدار که رسول خدا، صلی‌الله علیه و آله، برایم معین ساخت و در این کتاب به ودیعت نهادم: حکمت الهی در کلمهٔ آدمی است و آن، این بابی است که دربارهٔاش سخن گفتیم.

۲ ـ سپس حکمت نفثی در کلمهٔ شیثی است.

۳ ـ سپس حکمت سبوحی در کلمهٔ نوحی است.

۴ ـ سپس حکمت قدوسی در کلمهٔ ادریسی است.

۵ ـ سپس حکمت مهیّمی در کلمهٔ ابراهیمی است.

۶ ـ سپس حکمت حقی در کلمهٔ اسحاقی است.

۷ ـ سپس حکمت عَلیّی در کلمهٔ اسماعیلی است.

۸ ـ سپس حکمت رَوحی در کلمهٔ یعقوبی است.

۹ ـ سپس حکمت نوری در کلمهٔ یوسفی است.

۱۰ ـ سپس حکمت احدی در کلمهٔ هودی است.

۱۱ ـ سپس حکمت فاتحی در کلمهٔ صالحی است.

۱۲ ـ سپس حکمت قلبی در کلمهٔ شعیبی است.

۱۳ ـ سپس حکمت مَلکی در کلمهٔ لوطی است.

۱۴ ـ سپس حکمت قَدری در کلمهٔ عزیری است.

۱۵ ـ سپس حکمت نبوی در کلمهٔ عیسوی است.

ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية.

ثم حكمة وجودية في كلمة داودية.

ثم حكمة نَفَسِيَّة في كلمة يونسية.

ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية.

ثم حكمة جلالية في كلمة يحياوية [۸ ـ ب].

ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية.

ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية.

ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية.

ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية.

ثم حكمة علوية في كلمة موسوية.

ثم حكمة صمدية[۱] في كلمة خالدية.

ثم حكمة فردية[۲] في كلمة محمدية.

و فص كل حكمة الكلمة التي تنسب[۳] إليها. فاقتصرت على ما ذكرته من[۴] هذه الحِكَم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب. فامتثلت ما رسم لي، و وقفت عند ما حُدَّ لي، و لو رمت زيادة على ذلك ما استطعت، فإن الحضرة تمنع من ذلك و الله الموفق لا رب غيره.

و من[۵] ذلک:

۱. ب: محدية ۲. ب: كلية فردية، ن: كلية ۳. ب م ن: تسبت؛ نسب ـ ع. ۴. ن: في ۵. ن: فن.

۱۶ ـ سپس حکمت رحمانی در کلمهٔ سلیمانی است.

۱۷ ـ سپس حکمت وجودی در کلمهٔ داوودی است.

۱۸ ـ سپس حکمت نَفْسی در کلمهٔ یونسی است.

۱۹ ـ سپس حکمت غیبی در کلمهٔ ایوبی است.

۲۰ ـ سپس حکمت جلالی در کلمهٔ یحیایی است.

۲۱ ـ سپس حکمت مالکی در کلمهٔ زکریایی است.

۲۲ ـ سپس حکمت ایناسی در کلمهٔ الیاسی است.

۲۳ ـ سپس حکمت احسانی در کلمهٔ لقمانی است.

۲۴ ـ سپس حکمت امامی در کلمهٔ هارونی است.

۲۵ ـ سپس حکمت علوی در کلمهٔ موسوی است.

۲۶ ـ سپس حکمت صمدی در کلمهٔ خالدی است.

۲۷ ـ سپس حکمت فردی در کلمهٔ محمدی است.

و فص هر حکمتی: کلمه‌ای است که منسوب بدان است، لذا بر آنچه از این حکمت‌ها که در این کتاب بیان داشتم بسنده کردم، البته بر آن مقدار که در «ام الکتاب» ثبت شده بود. پس آنچه را که برایم ثبت شده بود، پیروی کردم و نزد آنچه که برایم معین شده بود باز ایستادم، و اگر زیاده بر آن می‌خواستم، توانش را نداشتم، زیرا مرتبه از آن باز می‌دارد، خداوند توفیق‌دهنده است و بس و پروردگاری جز او نیست.

٢

فص حكمة نفثية في كلمة شيثيَّة

اعلم أن العطايا و المنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد و على غير أيديهم على قسمين: منها ما يكون[1] عطايا ذاتية و عطايا أسمائية و تتميز عند أهل الأذواق، كما أن منها ما يكون عن سؤال في معيَّن و عن سؤال غير معيّن. و منها ما لا يكون عن سؤال سواء[2] كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية.

فالمعيَّن كمن يقول يا رب أعطني كذا فيعيِّن أمراً ما لا يخطر له سواه [٩ ـ أ].

و غير المعيّن كمن يقول أعطني[3] ما تعلم فيه مصلحتي ـ من غير تعيين ـ لكل جزء من ذاتي من لطيف و كثيف.

و السائلون صنفان، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولا. و الصنف الآخر بعثه على السؤال لِمَا علم أنَّ ثَمَّ[4] أموراً عند اللّه قد سبق العلم بأنها لا تُنَال إلا بعد السؤال[5].

فيقول: فلعل[6] ما نسأله فيه[7] سبحانه يكون من هذا القبيل؛ فسؤاله احتياط لما[8] هو الأمر عليه من الإمكان: و هو لا يعلم ما في علم اللّه و لا ما يعطيه استعداده في

١. تكون ـ ع. ٢. ن: ساقطة ٣. يا ربِّ اعطني ـ ع. ٤. ثمّة ـ ع. ٥. ب م ن: سؤال ٦. ن: لعل
٧. ن: ساقطة؛ منه ـ ع. ٨. ب: بما

۲

فص حکمت نفثی در کلمهٔ شیثی

بدان! عطاها و بخشش‌هایی که در عالم کون به دست بندگان و به غیر دست آنان ظاهر می‌شود، بر دو قسم است: بخشی از آن عطایای ذاتی است و بخشی عطایای اسمایی، که نزد صاحبان ذوق از یکدیگر امتیاز می‌یابند. چنان‌که بعضی از آنها از جهت سؤال در [مطلبی] معین است و بعضی از روی سؤال نامعیّن، و برخی دیگر از روی هیچ سؤال لفظی نیست، خواه عطایا ذاتی باشد و یا اسمایی.

معیّن: مانند آن کس که گوید: پروردگارا! مرا چنین ده. مطلب را معین می‌کند، به طوری که هیچ چیز دیگری به خاطرش خطور نمی‌کند.

و غیر معین: مانند آن کس که گوید: پروردگارا! آنچه را که می‌دانی مصلحتم در آن است به من عطا کن؛ بدون تعیین برای بخشی از ذاتم ـ از لطیف و متراکم ـ.

درخواست‌کنندگان دو گروه‌اند: گروهی است که وی را عجله و شتاب‌زدگیِ طبیعی به سؤال و درخواست واداشته است، زیرا انسان عجول و شتاب‌زده آفریده شده است و گروه دیگر را باعث بر سؤال و درخواست، علم و آگاهی اوست بر این که نزد خداوند اموری است که در علم [الهی] مقرر شده که آنان جز پس از سؤال و درخواست برآورده نمی‌شود.

لذا گوییم: شاید آنچه را که از خداوند سبحان درخواست می‌کنیم از این قبیل باشد، پس درخواستش احتیاط است مر آنچه را که کار، از جهت امکان، بر آن است

القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمانٍ فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان. و لولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل.

فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون[1] فيه، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان و أنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد.

و هم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادَهم، و صنف [۹ ـ ب] يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه. هذا أتمُّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف. و من هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال و لا للإمكان، و إنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى: «ادْعُوني استجِب لكم». فهو العبد المحض؛ و ليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل[2] فيه من معيَّن أو غير معين، و إنما همته في امتثال أوامر سيِّده.

فإذا[3] اقتضى الحال السؤال سأل عبودية و إذا[4] اقتضى التفويض و السكوت سكت. فقد ابتُلِيَ أيوب عليه السلام و غيره[5] و ما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به[6]، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه[7] الله عنهم.

و التعجيل بالمسئول[8] فيه[9] و الإبطاء للقَدَرِ المعين له عند اللّه. فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة، و إذا تأخر الوقت إما في الدنيا و إما إلى[10] الآخرة تأخرت الإجابة: أي المسئول فيه لا الإجابة التي هي لبَّيك من الله فافهم هذا.

۱. ن: يكون ۲. يسأل ـ ع.
۳. بل نظره على الحق جمعاً فى مقام وحدته و تفصيلاً فى مظاهره، فاذا... ـ ع. ۴. ب: فإذا
۵. ايوب و غيره ـ ع. ۶. اللّه به ـ ع. ۷. ذلک فسألوا فرفعه ـ ع. ۸. أ: فى المسئول ۹. ن: ساقط
۱۰. فى ـ ع.

و او آنچه را که در علم خداست و آنچه را که استعدادش در قبول وی را می‌بخشد، نمی‌داند، زیرا از مشکل‌ترین معلومات، آگاهی فرد [معین] در هر زمان، بر استعدادِ خود است، در آن زمان و اگر آنچه را که استعداد، پرسش [از آن] را اقتضا می‌کرد در او نبود، درخواست نمی‌کرد.

پس غایت اهل حضور، آنان که چنان چیزی را نمی‌دانند، آن است که در زمانی که در آن هستند آن را بدانند، زیرا آنان به واسطهٔ حضورشان، آنچه را که حق‌تعالی در آن زمان به ایشان می‌بخشد می‌دانند و [بدانند] که ایشان آن را جز به واسطهٔ استعداد نپذیرفتند.

و آنان دو گروهند: گروهی از راه قبول، استعداد خودشان را می‌شناسند و گروهی از راه استعداد خودشان آنچه که می‌پذیرند، می‌شناسند. این کامل‌ترین معرفت استعداد در این گروه است. از این گروه کسی است که نه از جهت عجله و شتاب درخواست می‌کند و نه از حیث امکان [حصول]، بلکه به جهت امتثال فرمان الهی است که فرمود: «ادعونی استجب لکم = مرا بخوانید تا اجابتتان کنم - ۶۰ / غافر»، پس او بندهٔ خالص است و این خواهنده را چنین مقصودی نیست که بدانچه درخواست می‌کند - چه معین و چه نامعین - تعلق داشته باشد، بلکه همّتش در امتثال فرامین سید و سرورش می‌باشد.

چون حال، اقتضای سؤال [لفظی] کرد، از جهت عبودیت می‌پرسد، و چون حال اقتضای تسلیم و سکوت کرد، ساکت می‌ماند، چون ایوب و دیگران که به رنج و سختی افتادند اما برطرف شدن آن را از خداوند درخواست ننمودند، سپس در زمان دیگری حالشان اقتضا نمود که برطرف شدن آن را درخواست کنند، [درخواست نمودند] و خداوند آن را از آنان برطرف ساخت.

شتاب در [رسانیدن] خواسته شده و درنگ و تأخر در آن، به واسطهٔ قَدر معیّن آن [شیء] در نزد خداست، و چون وقت با سؤال و درخواست موافق افتاد، اجابت به شتاب صورت بندد، و چون وقت به تعویق افتد ـ چه در دنیا و چه در آخرت ـ اجابت هم به تأخیر می‌افتد، نه اجابتی که لبیک از جانب خداوند باشد، این را نیک بفهم!

و أما القسم الثاني و هو قولنا: «و منها ما لا يكون عن سؤال» فالذي لا يكون عن سؤال فإنما[١] أُريد بالسؤال التلفظ به، فإنه في نفس الأمر لابد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد. كما أنه لا يصح حمد مطلق [١٠ ـ أ] قط إلا في اللفظ، و أما في المعنى فلابد أن يقيده الحال. فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيِّد لك باسم فِعْلٍ أو باسم تنزيه.

و الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه و يشعر بالحال لأنه يعلم الباعث و هو الحال. فالاستعداد أخفى سؤال. و إنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله[٢] فيهم سابقة قضاء. فهم[٣] قد هيّئوا محَلّهم لقبول ما يرد منه و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم[٤].

و من هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، و يعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به و هو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم[٥] علم الله به من أين حصل. و ما ثَمَّ[٦] صنف من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سِرِّ القدر.

و هم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملاً، و منهم من يعلمه مُفَصَّلاً، و الذي يعلمه مفصلاً أعلى و أتم من الذي يعلمه مجملاً، فإنه يعلم ما في علم الله [١٠ ـ ب] فيه إما بإعْلام الله إياه بما أعطاه عينُه من[٧] العلم به، و إما أن يكشف له عن[٨] عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى[٩].

و هو أعلى: فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم اللّه به لأن الأخذ من معدن واحد إلا[١٠] أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة أحوال عينه يعرفها

١. لايكون عن سؤال فانمّا ـ ع. ٢. اللّه تعالى ـ ع. ٣. ن: بهم ٤. ب م ن: و أعراضهم بالعين المهملة
٥. ب: فيعلم هذا العبد ٦. ثمة ـ ع. ٧. اعطاه من ـ ع. ٨. ب: من. ٩. ب: ما يتناهى
١٠. واحد هو العين المعلومة الآ ـ ع.

اما قسم دوم: و آن این که گفتیم: بعضی از عطایا از راه سؤال نیست، اما آنچه که از راه سؤال نیست، مرادم از سؤال به زبان آوردنِ آن است، چرا که در نفس‌الامر ناگزیر از سؤال است، یا به لفظ و یا به حال و یا به استعداد، چنان‌که حمد مطلق هیچ وقت جز در لفظ درست نمی‌شود، اما در معنی: آن را ناگزیر حال مقید می‌گرداند، پس آنچه که ترا بر حمد و سپاس الهی برمی‌انگیزاند، همو تو را به اسم فعل و یا به اسم تنزیه مقید می‌گرداند.

استعداد بنده را مصاحبش از آن آگاهی نمی‌یابد، ولی [صاحب] به حال آگاه می‌شود، زیرا او برانگیزاننده را که عبارت از حال است می‌داند، بنابراین استعداد، پنهان‌ترین سؤال و درخواست است و اینان از آن جهت از سؤال بازایستادند که دانستند خداوند را در ایشان حکم و قضای پیشین است، محلّشان [قلب] را برای قبول آنچه که از جانب او وارد می‌شود آماده کردند و از نفوس و اغراض و اهداف خویش غایب و پنهان گردیدند.

از اینان کسی است که می‌داند علم خداوند در تمام احوالش بدو همان است که در حال ثبوت عینش - پیش از وجود آن عین - بر آن بوده است، و می‌داند که حق‌تعالی وی را جز آنچه که عینش از علمِ به او اقتضا می‌کند نمی‌بخشد، و آن چیزی است که در حال ثبوتش بر آن بوده است، لذا می‌داند که علم خدای به او از کجا حاصل است، و درواقع صنفی از اهل الله بالاتر و مکاشف‌تر از این صنف نمی‌باشد، چه ایشان واقفان به سرّ قَدَرند.

آنان هم بر دو قسم‌اند: برخی‌شان آن را مجمل می‌دانند و برخی دیگرشان آن را مفصل می‌دانند. آن کس که آن را مفصل می‌داند، کامل‌تر و برتر از کسی است که آن را مجمل می‌داند، زیرا او آنچه را که در علم خدا دربارهٔ اوست می‌داند، یا به اِعلام و آگاهانیدن الهی مر او را بدانچه که عین او از علم بدو بخشیده است، و یا این که برایش عینِ ثابتِ او و انتقالات احوال بر آن - تا بی‌نهایت - کشف و آشکار گردد.

این برتر است زیرا او در علمش به خودش، به منزلهٔ علم خدا به خودش می‌باشد، چون از یک کانون و معدن گرفته شده است، جز آن‌که از جهت بنده

صاحب هذا الكشف إذا[۱] أطْلَعَه اللّه على ذلک، أي على أحوال عينه، فإنه[۲] ليس في وسع المخلوق[۳] إذا أطْلَعَه اللّه على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطَّلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نِسَب ذاتية لا صورة لها.

فبهذا القدْر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه[۴] المساواة في إفادة العلم. و من هنا[۵] يقول الله تعالى: «حتى نعلم» و هي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه[۶] [۱۱ ـ أ] من ليس له هذا المشْرَب.

و غاية المنزه أن يجعل[۷] ذلك الحدوث في العلم للتعلق[۸]، و هو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقْله في هذه المسألة، لولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعلق له لا للذات. و بهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحبِ الكشف و الوجود.

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول: إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية. فأما المِنَح و الهبات و العطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا[۹] عن تجل إلهي. والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلِّي[۱۰] له و غير ذلك لا يكون. فإذن[۱۱] المتجلَّي له ما رأى سِوَى صورته في مرآة الحق، و ما رأى الحق و لا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه: كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة[۱۲] فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّوَرَ أو صورتك إلا فيها.

فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلَّى له أنه[۱۳] ما رآه. و ما ثَمَّ[۱۴] مثال أقرب و لا أشبَه بالرؤية و التجلي من هذا. و أجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرْم المرآة لا تراه أبداً البتة [۱۱ ـ ب] حتى إن بعض من

۱. ساقط فی ن ۲. ذلک فانّه ـ ع. ۳. ساقط فی ن ۴. ب: فبهذه ۵. ن: هذا ۶. ن: هذا
۷. ن: جعل ۸. ب: للتعلق به ۹. ن: ساقطة ۱۰. ن: التجلی ۱۱. فاذاً ـ ع. ۱۲. الصور ـ ع.
۱۳. ب: إنما ۱۴. ثمّة ـ ع.

عنایتی از جانب خداوند است که بر او پیشی گرفته و از جملهٔ احوال عین ثابتش می‌باشد. آن را صاحب این کشف ـ اگر خداوند وی را بر آن، یعنی بر احوال عینش، مطلع سازد ـ می‌داند، زیرا آن در وسع و توان مخلوق نیست؛ چون خداوند وی را بر احوال عین ثابتش که صورت وجود بر آن واقع می‌شود آگاه سازد، در آن حال بر اطلاع و آگاهی حق بر این اعیان ثابته در حال عدمشان آگاه گردد، زیرا آنها نسبت‌های ذاتی‌اند و صورتی [در نفس خودشان] ندارند.

پس به این مقدار گوییم: عنایت الهی به این بنده ـ به مقدار این مساوات ـ در افادهٔ علم پیشی گرفته است، و از اینجاست که خداوند می‌فرماید: «حتی نعلم = تا بدانیم ـ ۳۱ / محمد» و آن کلمه‌ای است که دارای معنی محققی می‌باشد، نه آن‌گونه که آن که این مشرب را دارا نیست، می‌پندارد.

نهایت تنزیه‌کننده آن است که حدوث را در علم برای تعلق قرار دهد، و آن بالاترین وجهی است که عقل متکلم در این مسأله دارا می‌باشد، جز آن‌که او علم را زائد بر ذات اثبات کرد و تعلق را برای آن [علم] قرار داد ـ نه برای ذات ـ بدین امر است که از محقق ـ اهل الله که صاحب کشف و وجود است جدا گشت.

اکنون به عطایا بازگشته و گوییم: عطایا یا ذاتی‌اند و یا اسمایی، اما دِهش‌ها و بخشش‌ها و عطایای ذاتی هیچ‌گاه جز از تجلی الهی نمی‌باشد، و تجلی از ذات هرگز جز به صورت استعداد تجلی شونده بدو نیست، و غیر آن هیچ وقت نمی‌باشد. در آن صورت تجلی شونده جز صورت خود را در آینهٔ حق نمی‌بیند و حق را ندیده و امکان ندارد که او را ببیند، بااین که می‌داند صورتش را جز در او ندیده است، مانند آینه نسبت به مشاهده‌گر، که وقتی صورت‌ها را در آن می‌بینی آن را نمی‌بینی، با این که می‌دانی صورت‌ها و یا صورتِ خود را جز در آن ندیده‌ای.

خداوند آن را به عنوان مثالی برای تجلی ذاتیش آشکار کرد تا تجلی شونده بداند که چه می‌بیند، و هیچ مثالی نزدیک‌تر و شبیه‌تر از این [مثال] به رؤیت و تجلی [ذاتی] نیست، اگر هنگامی که صورت را در آینه می‌بینی، کوشش نمایی که جرم آینه را ببینی، مسلماً هیچ‌وقت آن را نخواهی دید، تا جایی که بعضی که چنین

أدرك مثل هذا في صور[۱] المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرآة. هذا[۲] أعظم ما قَدَرَ عليه من العلم، و الأمر كما قلناه و ذهبنا إليه. و قد بينا هذا في الفتوحات المكية.

و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع و لا تتعب نفسك في أن ترقى في[۳] أعلى من هذا الدرج[۴] فما هو ثَمَّ أصلاً، و ما بعده إلا العدم المحض. فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، و أنت مرآته في رؤيته[۵] أسماءه و ظهور أحكامها و ليست سوى عينه. فاختلط الأمر و انبهم.

فنا من جهل في علمه فقال: «و العجز عن درك الإدراك إدراك»، و منا من علم فلم يقل مثل هذا و هو أعلى القول، بل أعطاه[۶] العلمُ السكوتَ، ما[۷] أعطاه العجز. و هذا هو أعلى عالمٍ بالله.

و ليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء، و ما يراه[۸] أحد من الأنبياء و الرسل إلا من [۱۲ ـ أ] مشكاة الرسول الخاتم، و لا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي[۹] الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلا من مشكاة خاتم الأولياء: فإن الرسالة و النبوة ـ أعني نبوة التشريع، و رسالته ـ تنقطعان، و الولاية لا تنقطع أبداً.

فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء؟ و إن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه و لا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى.

۱. ب: صورة ۲. و هذا ـ ع. ۳. ن: ساقطة ۴. ن: في الأصل المرقى، صححت إلى الدرج في الهامش
۵. ن: رؤيتك ۶. في علمه بل اعطاه ـ ع. ۷. كما ـ ع. ۸. لا يراه ـ ع. ۹. ب: خاتم الولي.

چیزی را در صور آینه‌ها مشاهده کردند، پنداشتند که صورت دیده شده، بین بیننده و آینه [حایل] است، و این بالاترین مرتبه از علم است که می‌تواند بدان دست یابد و کار همان‌گونه است که گفتیم و بدان معتقدیم. و ما این را در کتاب فتوحات مکیه بیان داشته‌ایم.

چون این را چشیدی غایتی را که فوق آن غایتی دربارهٔ مخلوق نیست چشیده‌ای، پس طمع مورز و خویش را در این که به بالاتر از این مدارج بَر شوی به رنج و سختی مینداز! چون درواقع [برتر از این درجه] اصلاً نیست، و آنچه بعد از آن است جز عدم محض نمی‌باشد، پس او آینهٔ تو است، در دیدنت مر خودت را، و تو آینهٔ اویی در دیدنت مر اسمای او و ظهور احکام آنها را، و غیر عین او نیست، لذا کار درهم آمیخت و مبهم گشت.

2 برخی از ما در علمش جاهل گشت و گفت: عجز از درک ادراک، خود ادراک است، و برخی دیگر از ما دانست و چنین چیزی را نگفت، و این بالاترین قول است، بلکه علم او را سکوت بخشید چنان‌که دیگری را عجز بخشید، و این شخص بالاترین عالِم بالله است.

و این علم جز خاتم رسولان و خاتم اولیا را نمی‌باشد. هیچ‌یک از انبیا و رسولان او [حق] را جز از مشکات رسول خاتم مشاهده نمی‌کنند، و هیچ‌یک از اولیا نیز او را جز از مشکات «ولیّ» خاتم مشاهده نمی‌کنند، حتی رسولان نیز هرگاه او را مشاهده کنند، جز از مشکات خاتم اولیا مشاهده نمی‌کنند. زیرا رسالت و نبوت ـ یعنی نبوت تشریع و رسالتش ـ انقطاع می‌پذیرند اما ولایت انقطاع‌پذیر نیست.

پس رسولان از آن حیث که از اولیایند، آنچه را که گفتیم مشاهده نمی‌کنند، مگر از مشکات خاتم الاولیا، تا چه رسد به غیر آنان از اولیا، اگرچه خاتم‌الاولیا در حکم [الهی] تابع آن چیزی است که خاتم رسولان از تشریع آورده است، اما این اشکالی در مقامش وارد نمی‌آورد و مخالف آنچه که ما بیان داشتیم نمی‌باشد، زیرا او [خاتم‌الاولیا] از وجهی پایین‌تر است، همان‌طور که از وجهی بالاتر است.

و قد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم[۱] فيهم؛ و في تأبير النخل. فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء و في كل مرتبة، و إنما نظرُ الرجال إلى التقدم في رتبة[۲] العلم بالله: هنالك مطلبهم. و أما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذكرناه.

و لمَّا مثّل النبي صلى الله عليه و سلم النبوة بالحائط من اللَّبِن و قد كَمُلَ سوى موضع لبنَة[۳]، فكان صلى الله عليه و سلم [۱۲ ـ ب] تلك اللبنة. غير أنه صلى الله عليه و سلم لا يراها كما[۴] قال لبنَةً واحدةً. و أما خاتم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه و سلم، و يرى في الحائط موضع لِبنَتين[۵]، و اللَّبِنُ[۶] من ذهب و فضة. فيرى اللبنتين اللتين[۷] تنقص[۸] الحائط عنهما و تكمل[۹] بهما، لبنة ذهب و لبنة فضة. فلابد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط.

و السبب الموجِب لكونه رآها[۱۰] لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر و هو موضع اللبنة الفضة[۱۱]، و هو ظاهره و ما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن[۱۲] الله[۱۳] في السر ما هو بالصورة الظاهرة[۱۴] متبع[۱۵] فيه، لأنه يرى الأمر عَلَى ما هو عليه، فلابد أن يراه هكذا و هو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي[۱۶] به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت به[۱۷] فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء[۱۸].

فكل نبي[۱۹] من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، و إن [۱۳ ـ أ] تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، و هو قوله صلى الله

۱. أ: في الحكم ۲. رُتب ـ ع. ۳. لبنة واحدة ـ ع. ۴. الآكما ـ ع. ۵. ب: اللبنتين ۶. واللبنتان ـ ع.
۷. ن: التي ۸. اللبنتين ينقص ـ ع. ۹. يكمل ـ ع. ۱۰. ن: يراها ۱۱. ب: الفضية (ايضاً ـ ع)
۱۲. أ: من ۱۳. الله تعالى ـ ع. ۱۴. أ: الظاهر ۱۵. بالصورة متبع ـ ع. ۱۶. ب: يوحيه ۱۷. اليه ـ ع.
۱۸. ب م ن: بكل شيء ساقطة ۱۹. النافع فكل نبي ـ ع.

در ظاهر شرع ما، تأیید آنچه که بیان داشتیم به ظهور پیوسته است ـ در برتری دادن عمر در اسیران جنگ بدر به حکم دربارهٔ آنان و در اصلاح و پیوند درخت خرما. کامل را لازم نمی‌آید که در هر چیز و هر مرتبه تقدم و پیشی داشته باشد، بلکه نظر مردان به تقدم در رتبه علم بالله است و مطلبشان در آنجاست، اما در پدیده‌ها و پیش‌آمدهای دنیایی، خاطر آنان را بدان امور تعلقی نیست، پس بدانچه که بیان داشتیم تحقق و ثبوت بیاب!

چون پیامبر، صلی الله علیه وآله، نبوت را به دیواری از خشت تشبیه کرد که اتمام یافته ـ مگر محل یک خشت ـ و آن حضرت«ص» همان خشت بود. وی «ص» آن خشت را نمی‌دید، جز آن‌که فرمود: یک خشت. خاتم‌الاولیا را نیز از این رؤیا چاره‌ای نیست، لذا آنچه را که برای رسول خدا، صلی الله علیه و آله، تمثل یافت مشاهده می‌کند، اما در دیوار محل دو خشت می‌بیند که این دو خشت از طلا و نقره‌اند، پس آن دو خشتی را که دیوار از آن دو کاستی داشت و بدانها اتمام می‌یافت مشاهده می‌کند، بنابراین ناگزیر است که خودش را در محل آن دو خشت منطبع بیند، پس خاتم الاولیا دو خشتی می‌باشد که دیوار با آن کمال می‌یابد.

سببی که موجب دو خشت دیدن او [خاتم‌الاولیا] شد این که: او در ظاهر تابع شرع خاتم رسولان است و آن [شرع خاتم رسولان] محل خشت نقره‌ای می‌باشد. و آن ظاهرش و آنچه از احکام که پیروی می‌کند است، همان‌طور که او در باطن، آنچه را که به صورتِ ظاهر در آن تابع است از خداوند می‌گیرد، زیرا او کار را آن‌گونه که بر آن است مشاهده می‌کند، پس ناگزیر باید آن را این‌گونه بیند، و آن محل خشت طلایی است، در باطن، زیرا او از همان کانونی می‌گیرد که فرشته‌ای که آن را به وحی به رسول می‌رساند از همان کانون می‌گیرد، اگر آنچه را که بدان اشاره کردم فهمیدی، برایت علم سودمند به هر چیزی حصول یافته است.

پس هر پیغمبری از زمان آدم تا آخرین پیامبر، هیچ‌یک از آنان [نبوت را] جز از مشکات خاتم رسولان اخذ نمی‌کند، اگرچه وجود طینت و خلقتش متأخر باشد، زیرا او به حقیقتش موجود بوده است، و آن فرمودهٔ خودش است که: «من پیغمبر بودم

علیه و سلم: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین». و غیره من الأنبیاء ما کان نبیاً[۱] إلا حین بُعِثَ.

و کذلك خاتم الأولیاء کان ولیاً و آدم بین الماء و الطین، و غیره من الأولیاء ما کان ولیاً إلا بعد تحصیله شرائط الولایة من الأخلاق الإلهیة في الاتصاف بها من کون الله تعالی تسمّی[۲] «بالولي الحمید[۳]».

فخاتم الرسل من حیث ولایته، نسبته[۴] مع الخاتم للولایة نسبة الأنبیاء و الرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي. و خاتم الأولیاء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللّه علیه و سلم مقدَّمِ الجماعة و سید ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعیّن حالاً خاصاً ما[۵] عمم. و في هذا الحال الخاص تقدم علی الأسماء الإلهیة فإن الرحمن ما شفع[۶] عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعین. ففاز محمد صلی اللّه علیه و سلم بالسیادة في هذا المقام الخاص.

فمن فهم المراتب و المقامات لم یعسر علیه قبول[۷] مثل هذا الکلام.

و أما المنح الأسمائیة: فاعلم[۸] أن مَنْحَ الله تعالی خلقه [۱۳ـ ب] رحمةٌ منه بهم، و هي کلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة کالطیّب من الرزق اللذیذ في الدنیا الخالص یوم القیامة، و یعطی ذلك الاسمُ الرحمنُ. فهو عطاء رحماني. و إما رحمة[۹] ممتزجة کشرب الدواء الکرِهِ الذي یعقب شربَه الراحةُ، و هو عطاء إلهي، فإن العطاء الإلهي لا یتمکن[۱۰] إطلاق عطائه منه من غیر أن یکون علی یدي سادن من سدنة الأسماء.

فتارة یعطي الله[۱۱] العبد علی یدي الرحمن فیَخْلُصُ العطاء من الشوب الذي[۱۲] لا یلائم الطبع في الوقت أوْ لا یُنِیلُ الغرض و ما أشبه ذلك. و تارة یعطي الله علی

۱. ن: ساقطة ۲. اللّه تسمّی ـ ع. ۳. ن: الحمید الجمیل ۴. ن: نسبه ۵. و ما ـ ع. ۶. ب: یشفع
۷. لم یعسر قبول ـ ع. ۸. ن: أعلم ۹. ن: رحمة به ۱۰. لایمکن ـ ع. ۱۱. اللّه تعالی ـ ع.
۱۲. ب: ساقطة

آن گاه که آدم هنوز بین آب و گِل بود»، و غیر او از انبیا، پیغمبر نبودند، مگر هنگامی که برانگیخته می‌شدند.

همین‌طور خاتم الاولیا، ولیّ بود و آدم هنوز میان آب و گل بود، و دیگران از اولیا «ولیّ» نبودند مگر بعد از فراگیری شرایط ولایت، از اخلاق و خوهای الهی ـ در اتصاف بدانها ـ از آن حیث که خداوند متعال به «ولیّ حمید» نامیده می‌شود.

پس خاتم رسولان، از حیث ولایتش، نسبت او به خاتم ولایت، نسبت انبیا و رسولان است به او، زیرا او «ولیِ» رسولِ نبی است، و خاتم اولیا «ولیِ» وارث است که از اصل می‌گیرد و مشاهده‌کننده مراتب می‌باشد. و او حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان محمد، صلی اللّه علیه و آله، پیش روی جماعت و سرور فرزندان آدم در گشودن باب شفاعت است، پس حال خاصی را معین کرد اما فراگیر نکرد. در این حال خاص بر تمام اسمای الهیه تقدّم و پیشی دارد. زیرا «رحمان» در نزد «منتقم» دربارهٔ گنهکاران، جز بعد از شفاعت شافعان شفاعت نمی‌کند، پس محمد، صلی اللّه علیه و سلم، در این مقام خاص به سیادت دست یازید.

بنابراین هرکس مراتب و مقامات را دریابد، پذیرش چنین سخنی وی را دشوار نخواهد بود.

اما مِنَح و عطایای اسمایی: بدان! مِنَح و عطایای الهی مر خلقش را، رحمتی از جانب او به آنان است و تمامی آنها از اسما می‌باشند. یا رحمت خالص است، مانند روزی پاک لذیذ ـ در دنیا ـ و بدون آمیزش در روز رستاخیز که این را اسم «رحمان» می‌بخشد، پس آن عطای رحمانی است، و یا رحمتی است که امتزاج دارد، مانند خوردن داروی ناخوش‌آیندی که از پی خوردنش راحت و آسایش می‌باشد، و آن خود عطایی الهی است. عطاهای الهی، امکان اطلاق عطا از جانب وی نیست، مگر آن‌که به دست کارگزاری از کارگزاران اسمای او جاری گردد.

گاهی خداوند بنده را به دست «رحمان» عطا می‌دهد و برایش عطا را از آمیزشی که در وقت، ملایم طبع نیست خالص می‌سازد، و یا به هدف و چیزی شبیه آن دست نمی‌یازد، و گاه دیگر خداوند به دست «واسع» عطا می‌کند تا فراگیر باشد، و یا

يدي الواسع فيعم؛ أو على[1] يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت؛ أو على يدي الوهاب[2]، فيعطي ليُنْعِمَ لا[3] يكون مع الواهب[4] تكليف المعطَى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل؛ أو على يدي[5] الجبار.

فينظر في الموطن و ما يستحقه؛ أو على يدي[6] الغفار فينظر المحل و ما هو عليه. فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمي معصوماً و معتنى به [۱۴ ـ أ] و محفوظاً و غير ذلك مما شاكل[7] هذا النوع.

و المعطي هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه. فما يخرجه إلا بقَدَرٍ معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر. «فأعطى كل شيءٍ خلقه» على يدي العدل[8] و إخوانه[9].

و أسماء الله لا تتناهى[10] لأنها تعلَم بما يكون عنها ـ و ما يكون عنها غير متناهٍ ـ و إن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء و على الحقيقة فما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النِّسَبِ و الإضافات التي يكنَّى[11] عنها بالأسماء الإلهية. و الحقيقة تعطي أن يكون[12] لكل اسم يظهر، إلى ما لا يتناهى، حقيقة يتميز[13] بها عن اسم آخر، تلك[14] الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم[15] عينه لا ما يقع فيه الاشتراك.

كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها، و إن كانت من أصل واحد، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، و سبب ذلك تميُّز الأسماء. فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً هذا هو الحق الذي يعوَّل عليه.

۱. ن: و تارة على يدى الحكيم ۲. ب م ن: أو على يد الواهب ۳. ولا ـ ع. ۴. ن: الوهاب ۵. ن: يد ۶. ن: يد ۷. يشاكل ـ ع. ۸. الاسم العدل ـ ع.
۹. ب + كالمقسط والحق والحكم و أمثالها؛ اخواته ـ ع. ۱۰. و ان كانت لاتتناهى ـ ع. ۱۱. يكنّى ـ ع.
۱۲. تكون ـ ع. ۱۳. تتميز ـ ع. ۱۴. ب: و تلك ۱۵. ن: الام؛ يتميز الاسم ـ ع.

به دست «حکیم»، لذا در وقت، به اصلح می‌نگرد، و یا به دست «وهاب ـ بخشنده» عطا می‌کند تا انعام و احسان نماید، و با واهب و بخشنده، بخشیده شده را تکلیفی به عوض آن از سپاس و یا عمل نمی‌باشد. و یا به دست «جبار»

سپس در محل و آنچه درخور آن است می‌نگرد؛ و یا به دست «غفار» پس از آن در محل و آنچه [بنده] بر آن است می‌نگرد، اگر بر حالی است که درخور عقوبت و بدی باشد، آن را از وی می‌پوشاند، و اگر بر حالی است که درخور عقوبت نیست، او را از حالی که درخور عقوبت است می‌پوشاند، لذا معصوم و مورد توجه و محفوظ و غیر اینها از آنچه که همانند این نوع است، نامیده می‌شود.

بخشنده همان «الله» است، از آن حیث که خازن است مر آنچه را که در خزاین و گنجینه‌هایش می‌باشد، پس آنها را جز به مقدار معیّن، بر دست اسمی که اختصاص بدان امر دارد، بیرون نمی‌آورد. لذا خلقت هر چیزی را به دست اسم «عدل» و همردیفانش بداد.

اسمای الهی نامتناهی‌اند، چون آنها بدانچه که از آنِشان است دانسته می‌شوند، و آنچه از آنهاست نامتناهی‌اند، اگرچه به اصولی متناهی باز می‌گردند، که آنها امهات و اصول اسما و یا مراتب اسما می‌باشند. درواقع جز یک حقیقت واحد نیست که تمام این نسبت‌ها و اضافات را که از آنها به اسمای الهی تعبیر می‌شود می‌پذیرد، و حقیقت اقتضای آن دارد که هر اسمی را حقیقتی است که تا بی‌نهایت ظهور پیدا می‌کند. و بدان از اسم دیگر امتیاز می‌یابد. و آن حقیقتی که بدان امتیاز می‌یابد، به عینه همان اسم است، نه آنچه که در آن اشتراک واقع می‌شود.

چنان‌که عطایا اگرچه از یک اصل می‌باشند ـ هر عطایی به شخصیت خودش از غیر خودش ـ امتیاز می‌یابند، پس معلوم است که این، آن دیگری نیست، و سبب آن غیر یکدیگر بودن اسما است، پس در مرتبهٔ الهیت ـ به سبب اتساع و فراخیش ـ مطلقاً چیزی تکرار نمی‌پذیرد. این همان حقی است که بر آن اعتماد و تکیه می‌شود.

و هذا العلم كان علم شيث [۱۴ ـ ب] عليه‌السلام، و روحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا من الأرواح ما عدا روحَ الخاتم[۱] فإنه لا يأتيه[۲] المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح، و إن كان لا يَعْقلُ ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري.

فهو من حيث حقيقته و رتبته عالم بذلك كله بعينه، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصري. فهو العالم الجاهل؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قَبِلَ[۳] الأصلُ الاتصاف بذلك، كالجليل و الجميل[۴]، و كالظاهر[۵] و الباطن و الأول و الآخِر و هو عينه ليس[۶] غير. فيعلَم لا[۷] يعلم، و يدري لا[۸] يدري، و يشهد لا[۹] يشهد. و بهذا العلم سمي شيث لأن معناه هبة الله.

فبيده مفتاح[۱۰] العطايا على اختلاف أصنافها و نِسَبِهَا. فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه: و ما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه. فمنه خرج و إليه عاد. فما أتاه غريب لمن عقل عن الله[۱۱]. و كل عطاء [۱۵ ـ أ] في الكون على هذا المجرى. فما في أحد من الله شيء، و ما في أحد من سوى نفسه شيء و إن تنوعت عليه الصور.

و ما كل أحد يعرف هذا، و أنَّ الأمر على ذلك، إلا آحاد من أهل الله. فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأي[۱۲] صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف و تمنحه[۱۳] ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره.

فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل

۱. ب م ن: الختم ۲. تأتيه ـ ع. ۳. يقبل ـ ع. ۴. ن: ساقطة ۵. الظاهر ـ ع.
۶. ب: و ليس غيره (ايضاً ـ ع)؛ ن: لاغيره ۷. ولا ـ ع. ۸. ولا ـ ع. ۹. ولا ـ ع. ۱۰. مفاتيح ـ ع.
۱۱. اللّه تعالى ـ ع. ۱۲. اللّه. فأى ـ ع. ۱۳. ب: وتمنيه

این علم، علم شیث، علیه‌السلام، بوده است، و روح او هرکس را که در چنین چیزی - از ارواح ـ سخن گوید، یاری و کمک می‌کند، جز روح خاتم [اولیا]، زیرا او را جز از جانب خداوند مدد و یاری نمی‌رسد، نه از روحی از ارواح؛ بلکه از روح او [خاتم اولیا] به تمام ارواح مَدَد و یاری می‌رسد، اگرچه آن را در زمان ترکیب جسد عنصریش از خویش ادراک نکند.

پس اواز حیث حقیقت و رتبتش عالِم به تمام آنهاست، و همو از جهت ترکیب عنصریش به عینه جاهل بدان‌هاست. پس او عالمِ جاهل است، بنابراین اتصاف به اضداد را می‌پذیرد، چنان‌که اصل هم اتصاف بدان را پذیرفت، مانند جلیل و جمیل، ظاهر و باطن، اول و آخر. و او عین آن است و غیر آن نیست، پس می‌داند و نمی‌داند، درک می‌کند و درک نمی‌کند و مشاهده می‌کند و مشاهده نمی‌کند. و به واسطهٔ این علم، شیث نامیده شده است، چون معنای آن «هبة اللّه = بخشش الهی» است.

پس کلید عطایا، بنابر اختلاف اصناف و نسبت‌های آنها، به دست او می‌باشد. زیرا نخستین چیزی که خداوند به آدم بخشید او بود. او را نبخشید جز از خودش، زیرا فرزند سرّ پدر خویش است، پس از او خارج شد و بدو بازگشت، پس هیچ غریبی ـ نزد کسی که از جانب خداوند ادراک کرده باشد ـ به سوی او نیامد، و هر عطایی در عالم کون بر این روند است، در هیچ کس از خداوند چیزی نیست و در هیچ کس از غیر خودش چیزی نمی‌باشد، اگرچه صور بر او گوناگون گردد.

این که کار بر این‌گونه است را هیچ کس نمی‌داند، مگر یگانگانی از اهل اللّه. و اگر کسی را دیدی که آن را می‌داند، بر او اعتماد کن، آن کس عین صفای خلاصهٔ خاص الخاص ـ از عموم اهل اللّه ـ می‌باشد، پس هر صاحب کشفی صورتی را مشاهده کند که آنچه از معارف را که نزدش نبوده بدو القا کند و آنچه را که پیش از آن در دستش نداشته بدو می‌بخشد، آن صورت عین اوست ـ نه غیر او.

بنابراین از درختِ نفسِ خویش میوهٔ علمش را می‌چیند، مانند صورتی که در برابر جسم جلا داده شده از وی ظاهر است که غیر او نیست، جز آن که محل و یا

ليس غيرَه، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلق إليه تنقلب[۱] من وجه بحقيقة[۲] تلك الحضرة، كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً أو المستطيلة[۳] مستطيلًا، و المتحركة متحركاً.

و قد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة، و قد تعطيه عينَ[۴] ما يظهر[۵] منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرائي، و قد[۶] يقابل اليمينُ اليسارَ و هو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم: و بخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ و يَظهر الانتكاس.

و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلَّى فيها التي [۱۵ ـ ب] أنزلناها منزلة المرايا. فمن عرف استعداده عرف قبوله، و ما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول، و إن كان يعرفه مجملاً. إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله، لَمَّا ثبت عندهم أنه فعَّال لما يشاء، جوزوا على الله تعالى ما[۷] يناقض الحكمة و ما هو الأمر عليه في نفسه.

و لهذا عدل بعض النظار[۸] إلى نفي الإمكان و إثبات الوجوب[۹] بالذات و بالغير. و المحقق يثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكنَ ما[۱۰] هو الممكن و من أين هو ممكن و هو بعينه واجب بالغير؛ و من أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب. و لا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة.

و على قدم شيث[۱۱] يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني و هو حامل أسراره، و ليس بعده ولد في هذا النوع. فهو خاتم الأولاد. و تولد معه أخت له

۱. أ: يتقلب؛ بتقلب ـ ع. ۲. لحقيقة ـ ع. ۳. و يظهر غيرالمستطيل والمتحرک فی المستطيلة ـ ع.
۴. ساقطة فی ن ۵. ساقطة فی ن ۶. ب: قد ۷. اللّه ما ـ ع. ۸. ن: + من أصحاب العقول
۹. ن: الوجود ۱۰. و ما ـ ع. ۱۱. أ: + عليه‌السلام

مرتبه‌ای که در آن صورتِ خودش را می‌بیند ـ به سبب [اقتضای] حقیقت آن مرتبه ـ از وجهی دگرگون شده بدو القا می‌کند، چنان‌که بزرگ در آینهٔ کوچک، کوچک می‌نماید، و یا [غیر مستطیل و متحرک] در مستطیل، مستطیل و در متحرک، متحرک.

گاهی صورتش از مرتبه‌ای خاص باژگون می‌نمایاند، و گاهی عین آنچه را که از آن ظاهر می‌شود می‌نمایاند، بنابراین مقابل طرف راست از آن طرف راست بیننده است. و گاهی مقابل طرف راست، طرف چپ است، و آن که در آینه‌ها غالب است به منزلهٔ عادت در عموم می‌باشد، و به سبب خلاف عادت، گاهی طرف راست مقابل طرف راست می‌نمایاند و باژگونه ظاهر می‌شود.

تمام اینها از عطایای حقیقت مرتبهٔ تجلی‌کنندهٔ در آنهاست که آنها را به منزلهٔ آینه‌ها فرود آورده‌ایم، پس هرکس استعداد خویش را شناخت، قبولش را هم شناخته است. این‌گونه نیست که هرکس قبولش را شناخت استعدادش را نیز شناخته است، مگر بعد از قبول، واگرچه آن را به طور اجمال شناخته باشد. جز آن‌که بعضی از صاحب‌نظران ـ از صاحبان خردهای ضعیف و ناتوان ـ معتقدند که چون نزدشان ثابت شده که خداوند هرچه را بخواهد انجام می‌دهد، بر خداوند آنچه را که مخالف حکمت است جایز می‌شمرند، درحالی که کار در نفس خودش بر آن‌گونه نیست.

از این روی بعضی از صاحب‌نظران به نفی امکان و اثبات وجوب بالذات و بالغیر عدول کرده‌اند، و محقق امکان را اثبات می‌کند، و مرتبه‌اش و ممکن و آنچه که وی ممکن است، و از کجا او ممکن است را می‌داند، و او به عینه واجب بالغیر است؛ و از کجا نام غیر ـ که وی را اقتضای وجوب دارد ـ بر او جایز گشته است؟ و این تفصیل را جز عالمان باللهِ خاص نمی‌دانند.

آخرین فرزندی که از این نوع انسانی زاده می‌شود بر قدم شیث خواهد بود و همو حامل اسرارش می‌باشد و پس از او فرزند و مولودی در این نوع نخواهد بود، لذا او خاتم فرزندان است، و با او خواهری تولد می‌یابد که پیش از او بیرون می‌آید

فتخرج قبله و يخرج بعدها يكون[1] رأسه عند رجليها. و يكون مولده بالصين و لغته لغة أهل[2] بلده[3]. و يسري العقم في الرجال و النساء فيكثر النكاح من غير ولادة و يدعوهم إلى الله فلا يجاب. فإذا قبضه الله تعالى و قبض[4] مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحِلُّون حلالاً و لا يحرمون حراماً، يتصرفون بحكم الطبيعة [۱۶ ـ أ] شهوة مجردة عن العقل و الشرع فعليهم تقوم الساعة.



۱. ن: فيكون ۲. ن: ساقطة. ۳. لغة بلده ـ ع. ۴. اللّه وقبض ـ ع.

و او بعد از وی [خواهر] بیرون می‌آید که سرش نزد دو پای او [خواهر] بوده و زادگاهش در چین است و زبانش، زبان اهل چین می‌باشد، و عقیم بودن را در مردان و زنان سریان می‌دهد. از این روی ازدواج بدون زادن بسیار می‌شود، مردم را به سوی خداوند دعوت می‌کند و اجابت نمی‌شود و چون خداوند روح او و روح مؤمنانِ زمانش را گرفت، آنان که باقی مانند مانند چهارپایان خواهند بود، نه حلال را حلال داند و نه حرام را حرام، به حکم طبیعت تصرف می‌کنند ـ شهوتی که رها از عقل و شرع است ـ قیامت بر آنان برپا و قائم شود.



۳
فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

اعلم أيدك[۱] الله بروح منه[۲] أن التنزيه[۳] عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد[۴] و التقييد. فالمنزه إما جاهل و إما صاحب سوء أدب. و لكن إذا أطلقاه و قالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه و وقف عند التنزيه و لم يَرَ غير ذلك فقد أساء[۵] الأدب و أكذب الحقَّ و الرسلَ صلوات الله عليهم و هو لا يشعر، و يتخيل أنه في الحاصل و هو من[۶] الفائت[۷]. و هو كمن آمن ببعض و كَفَرَ ببعض، و لا سيما و قد علم أنَّ أَلْسِنَةَ الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت[۸] إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول، و على الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع[۹] ذلك اللسان.

فإن للحق في كل خلق ظهوراً[۱۰]: فهو الظاهر في كل مفهوم، و هو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته و هويته: و هو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح [۱۶ ـ ب] المدبِّر للصورة[۱۱].

۱. ساقط فى ب م ن ۲. ساقط فى ب م ن ۳. اعلم انّ التنزيه ـ ع. ۴. ن: التجريد ۵. ن: ساء
۶. فى ـ ع. ۷. ب: الغاية ۸. نطقت به ـ ع. ۹. ن: موضع ۱۰. ب: ظهوراً خاصاً (ايضاً ـ ع)
۱۱. ب: للصور

۳

فص حکمت سبّوحی در کلمهٔ نوحی

بدان! ـ خداوند تو را به روحی از جانب خودش یاری کناد! ـ: تنزیه در نزد صاحبان حقایق در جناب الهی، عین تحدید و تقیید است، و تنزیه‌کننده یا جاهل است و یا بی‌ادب. اما چون به او اطلاق کنند و قائل بدان شوند، در آن صورت قائل به شرایع مؤمن است، اگر تنزیه کند و در مقام تنزیه بایستد و جز آن نبیند، بی‌ادبی کرده و حق‌تعالی و رسولان، صلوات‌الله علیهم، را ندانسته تکذیب نموده و خیال می‌کند که وی در بهره‌مندی است، در حالی که در فایت است. او مانند کسی است که به بعضی ایمان آورده و به بعض دیگر کافر است. به‌ویژه که دانسته زبان شرایع الهی وقتی دربارهٔ حق‌تعالی سخن می‌گوید، برای عموم خلایق بر مفهوم اول است، و برخصوص خلایق بر هر مفهومی که از وجوه آن لفظ فهمیده می‌شود است، به هر زبانی که در وضع آن زبان می‌خواهد باشد.

زیرا حق‌تعالی را در هر خلقی ظهوری خاص است، پس او در هر مفهومی ظاهر است و همو از هر فهمی باطن، مگر از فهم آن کس که قائل است: عالم، صورت و مظهر هویت اوست. و آن اسم «ظاهر» است. همان طور که او از جهت معنی روح آنچه که ظاهر است می‌باشد، پس او باطن است. لذا نسبت او بدانچه که از صورِ عالم ظاهر گردیده است، نسبت روح مدبِّر است به صورت.

فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره و باطنه، و كذلك كل محدود. فالحق محدود بكل حد، و صور العالم لا تنضبط و لا يحاط[۱] بها و لا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته[۲]. فلذلك[۳] يُجْهَل حدُّ الحق، فإنه لا يُعْلَم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، و هذا[۴] محال حصوله: فحد الحق محال.

و كذلك من شبّهه و ما نزَّهه فقد قيّده و حدده و ما عرَفه. و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه بالوصفين[۵] على الإجمال ـ لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ـ فقد عرَفه مجملاً لا على التفصيل كما عرَف نفسه مجملاً لا على التفصيل.

و لذلك ربط النبي صلى الله عليه و سلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه عرف[۶] ربه». و قال تعالى[۷]: «سنريهم آياتنا في الآفاق» و هو ما[۸] خرج عنك «و في أنفسهم» و هو عينك، «حتى يتبين لهم» أي للناظر «انه الحق» من حيث إنك صورته و هو روحك.

فأنت له كالصورة الجسمية لک، و هو[۹] لك كالروح المدبر لصورة جسدک. و الحدُّ يشمل الظاهر و الباطن منک: فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنساناً، ولكن يقال فيها إنها صورة الإنسان[۱۰]، فلا فرق بينها و بين [۱۷ ـ أ] صورة من خشب أو حجارة. و لا ينطلق[۱۱] عليها اسم الإنسان[۱۲] إلا بالمجاز لا بالحقيقة. و صور العالم لا يمكن[۱۳] زوال الحق عنها أصلاً. فحد الألوهية[۱۴]

۱. ب: يحاد ۲. ب: صوره، (ايضاً ـ ع) ۳. ن: فكذلک ۴. ن: فهذا ۵. و وصفه بالوصفين ـ ع.
۶. ب: فقد عرف (ايضاً ـ ع) ۷. ب: ساقطة ۸. ن: ساقطة ۹. ب: ساقطة
۱۰. صورة تشبه صورة الانسان ـ ع. ۱۱. ب: يطلق ۱۲. ن: إنسان ۱۳. ن: يتمكن ۱۴. أ: الألوهة

در حدّ انسان ظاهر او و باطنش اخذ می‌شود، و همین طور هر محدودی. پس حق، محدود به هر حدی می‌باشد و صور عالم به ضبط درنمی‌آید و احاطهٔ بدانها ممکن نیست، و حدود هر صورتی، جز به مقدار آنچه که برای هر عالِمی حاصل می‌گردد، دانسته نمی‌شود. از این روی حدّ حق مجهول است؛ زیرا حدش دانسته نمی‌شود مگر آن که حدّ هر صورتی دانسته شود، و حصول این امر محال است، بنابراین حدّ حق محال می‌باشد.

همین‌طور آن کس که وی را تشبیه کند و تنزیهش نکند، وی را مقید ساخته و محدودش کرده و او را نشناخته است، و آن کس که در معرفت و شناخت او بین تنزیه و تشبیه جمع آورد و او را به هر دو وجه به‌گونهٔ اجمال توصیف کند، چون آن به گونهٔ تفصیل ـ به سبب عدم احاطه بدانچه از صور که در عالم است ـ محال می‌باشد، وی را به گونهٔ اجمال شناخته است ـ نه بر تفصیل ـ چنان‌که خودش را به طور اجمال شناخته است ـ نه به گونهٔ تفصیل.

از این روی پیغمبر، صلی الله علیه و سلّم، معرفت حق را به معرفت نفس پیوند داد و فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه = هر کس خودش را شناخت خدای خویش را شناخته است» و خداوند فرمود: «سنریهم آیاتنا فی الافاق = به زودی آیه‌های خویش را در آفاق» ـ و آن چیزهایی است که از تو بیرون است ـ «و فی انفسهم = و در خودشان» ـ و آن عین [ثابت] تو است به آنها نشان می‌دهیم ـ «حتی یتبیّن لهم = تا محققشان شود» ـ یعنی برای ناظران به آن دو ـ «انه الحق ـ که او حق است ـ ۵۳ / فصلت» از حیث این که تو صورت اویی و او روح تو است.

پس تو نسبت به او مانند صورت جسمی تو است نسبت به تو، و او نسبت به تو مانند روح مدبر است مر جسدت را، و حدّ فراگیر ظاهر و باطن تو است، و صورت باقی مانده وقتی روح مدبّرش از وی زایل گشت انسان باقی نمی‌ماند، ولی درباره‌اش گفته می‌شود: آن صورت انسان است، بنابراین بین آن و بین صورتی از چوب و یا سنگ فرقی نمی‌باشد و بر آن اسم انسان جز به مجاز ـ نه به حقیقت ـ اطلاق نمی‌گردد، درحالی که زوال حق‌تعالی از صور عالم اصلاً امکان‌پذیر نیست. پس حدّ

له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً.

و كما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها و نفسها و المدبرِ لها، كذلك جعل الله صورة[۱] العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور. فالكل ألسِنَةُ الحق ناطقة بالثناء على الحق[۲]. و لذلك قال: «الحمدللّه رب العالمين» أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المثني[۳] و المثنَى عليه:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً — و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً — و كنت إماماً في المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاع كان مشركاً — و من قال بالإفراد كان موحداً
فإياك و التشبيه إن كنت ثانياً — و إياك و التنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو و تراه في — عين الأمور مسرّحاً و مقيداً

قال الله تعالى[۴] «ليس كمثله شيء» فنزه، «و هو السميع البصير» فَشبَّه. و قال[۵] تعالى «ليس كمثله شيء» فشبه و ثنّى، «و هو السميع البصير» فنزّه و أفرد.

[۱۷ ـ ب] لو[۶] أن نوحاً عليه السلام[۷] جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه: فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّاراً». و قال: «دَعَوْتُ[۸] قَوْمِي لَيْلاً وَ نَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعائِي إِلاّ فِراراً».

و ذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته. فعلم العلماء باللّٰه ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم

۱. ب: صور ۲. عليه ـ ع. ۳. ب: فهو المثنى عليه (فقط). ۴. قال تعالى ـ ع. ۵. فشبّه. قال ـ ع.
۶. لو ـ ع. ۷. ب م ن: ساقطة ۸. ب: رب إني دعوت قومي

الوهیت وی را به حقیقت است، نه مجاز، همان‌گونه که حد انسان. وقتی که زنده است، چنین می‌باشد.

همان گونه که ظاهرِ صورتِ انسان به زبانش بر روح و نفس و تدبیرکننده‌اش ثنا و سپاس می‌کند، همین‌طور خداوند صور عالَم را قرار داده که به ستایش او تسبیح‌گو باشند، ولی ما تسبیحشان را درک نمی‌کنیم، زیرا ما بدانچه از صور که در عالم است احاطه نداریم. پس همگی زبان‌های حق‌اند که گویا به ثنای برحق‌اند، از این روی فرمود: «الحمدللّه رب العالمین» یعنی، سرانجام هر ثنایی بدو باز می‌گردد، پس او ثناکننده و ثناشونده است.

اگر قائل به تنزیه شوی مقیّد کرده‌ای
واگر قائل به تشبیه شوی محدود ساخته‌ای
و اگر قائل به هر دو شوی راست و درستی
و در معارف سرور و پیشوایی
هرکس قائل به‌جفت بودن است مشرک می‌باشد
وآن‌کس که قائل به‌فرد بودن است موحّد می‌باشد
بپرهیز از تشبیه که دو قرار دهی
و دوری کن از تنزیه که تک قرار دهی
پس تو او نیستی بلکه تو اویی، و او را
در عین اشیا مطلق و مقید می‌بینی

خداوند می‌فرماید: «لیس کمثله شیء = هیچ چیز همانند او نیست» که تنزیه کرده، «و هو السمیع البصیر = و همو شنوا و بیناست ـ ۱۱ / شوری» که تشبیه نموده، و اینکه فرمود: «هیچ چیز همانند او نیست»، هم تشبیه کرده و دو قرار داده. «و همو شنوا و بیناست»، تنزیه کرده و تک قرار داده است.

پس اگر نوح برای قومش بین دو دعوت جمع می‌کرد مسلماً اجابتش می‌کردند، اما آنها را آشکارا دعوت کرد و سپس پنهانی فراخواندشان، پس از آن به ایشان گفت:

بلسان الذم، و علم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان، و الأمر قرآن لا فرقان، و من أقيم في القرآن لا يصغي إلى[۱] الفرقان و إن كان فيه[۲]. فإن القرآن يتضمن الفرقان و الفرقان لا يتضمن القرآن.

و لهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى اللّه عليه و سلم و هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس[۳]. «فليس كمثله شيء» يجمع[۴] الأمرين في أمر واحد.

فلو أن نوحاً يأتي[۵] بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه، فإنه شبَّهَ و نزَّهَ في آية واحدة، بل في نصف آية.

و نوح[۶] دعا قومه «لَيْلاً» من حيث عقولهم و روحانيتهم فإنها غيب. «و نهاراً» دعاهم أيضاً من حيث ظاهر[۷] صورهم[۸] و حِسِّهم، و ما جمع في الدعوة مثل «ليس كمثله شيء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً.

ثم قال عن نفسه إنه[۹] دعاهم ليغفر لهم، لا ليكشف [۱۸ ـ أ] لهم، و فهموا ذلك منه صلى اللّه عليه و سلم. لذلك «جعلوا أصابعهم في آذانهم و استغشوا ثيابهم» و هذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك.

۱. ب: على ۲. ب: ساقطة ۳. للناس. فقال ـ ع. ۴. أ م ب: فجمع الأمر فى أمر واحد؛ فجمع ـ ع.
۵. نوحاً عليه‌السلام أتى ـ ع. ۶. و نوح عليه‌السلام ـ ع. ۷. ب: ظواهر ۸. حيث صورهم ـ ع.
۹. أ: إذ

«استغفروا ربکم انه کان غفارا = از پروردگارتان آمرزش بخواهید که وی آمرزگار است ـ ۱۰ /نوح» و گفت: «قال رب انی دعوت قومی لیلا و نهاراً فلم یزدهم دعائی الا فراراً = گفت: پروردگارا من شب و روز قوم خودم را دعوت کردم و دعوت من جز بر فرارشان نیفزود ـ ۵ و ۶ ـ نوح».

نوح از قوم خودش خبر داد که آنان از دعوتش خود را به کری زدند، چون می‌دانستند که اجابت دعوتش بر آنان واجب می‌شود. لذا عالمان بالله آنچه را که نوح، علیه‌السلام، دربارهٔ قومش ـ از ثنای بر آنان به زبان نکوهش ـ اشاره کرد، دانستند و دریافتند، و دانست که آنان دعوتش را اجابت نمی‌کنند، چون در آن فرقان است درحالی که امر قرآن است نه فرقان، و آن‌که در قرآن اقامت گزیند، گوش به فرقان نمی‌دهد، اگر چه در آن است، زیرا قرآن فراگیر فرقان است، اما فرقان، فراگیر قرآن نمی‌باشد.

بدین جهت جز محمد، صلی اللّه علیه وسلّم، و این امتی که بهترین امتی هستند که بر این مردم نمودار شده‌اند، اختصاص به قرآن نیافتند. پس: «لیس کمثله شیء ـ ۱۱ / شوری»: دو امر را در یک امر [آیه] جمع آورده است.

پس اگر نوح لفظاً همانند چنین آیه‌ای را بیان می‌کرد اجابتش می‌کردند، زیرا او در یک آیه، و بلکه در نصف آیه هم تشبیه کرد و هم تنزیه.

نوح قومش را از حیث عقول و روحانیتشان شب دعوت کرد، چون آنها غیب‌اند، و نیز از حیث صورت و حسّشان روز فرا خواندشان، و در دعوت بین آن دو جمع نکرد، مانند: «لیس کمثله شیء» لذا باطنشان از این فرقان رمیدگی یافت و بر فرارشان بیافزود.

سپس از خویش خبر داد که او آنان را فرا خواند تا خداوند بیامرزدشان، نه اینکه پرده را برایشان کنار زند، و این را که از جانب او، صلّی اللّه علیه وسلّم، فهمیدند، «انگشت‌هایشان را در گوش‌هایشان نهادند و جامه‌هایشان را به سر کشیدند»، تمام اینها صورت ستر و پوششی است که او آنان را بدان فرا خواند و دعوتش را بالفعل اجابت نمودند ـ نه به لبیک.

ففي «ليس كمثله شيء» إثبات المثل و نفيه، و بهذا قال عن نفسه صلى اللّه عليه و سلم إنه أوتي جوامع الكلم. فما دعا محمد صلى اللّه عليه و سلم قوَمه ليلاً و نهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار و نهاراً في ليل.

فقال نوح في حكمته لقومه: «يرسل السماء عليكم مدراراً» و هي المعارف العقلية في المعاني و النظر الاعتباري، «و يمددكم بأموال» أي بما[۱] يميل بكم إليه فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه. فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف، و من عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف. فلهذا انقسم الناس إلى غير عالِم و عالِم[۲].

«و ولده» و هو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري. و الأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر. «إلاّ خساراً»، «فما ربحت تجارتهم» فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم.

و هو في المحمديّين «و أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه»، و في نوح «ألاّ تتخذوا من دوني وكيلاً» فأثبت المُلْك لهم و الوكالة للّه فيهم[۳]. فهم مستخلفون فيه[۴]. فالملك للّه و هو وكيلهم، فالملك لهم و ذلك ملك الاستخلاف.

و بهذا كان [۱۸ ـ ب] الحق تعالى[۵] مالك[۶] الملك كما قال الترمذي رحمه الله. «و مكروا[۷] مكرا كُبّاراً»، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر[۸] بالمدعوّ لأنه ما عَدِمَ من البداية

۱. ب: ما ۲. عالم و غیرعالم ـ ع. ۳. فیه ـ ع. ۴. أ م ن: فیهم (ایضاً ـ ع) ۵. ب م ن: ساقطة
۶. ب: ملک ۷. الترمذی. «ومکروا...» ـ ع. ۸. اللّه مکر ـ ع.

پس در «لیس کمثله شئ» اثبات مِثل و نفی آن است، از این روی او، صلی اللّه علیه و سلّم، از جانب خویش خبر داد که گنجینه‌های کلمات به من داده شده است، پس محمد، صلّی اللّه علیه وسلّم، قوم خودش را شب و روز فرا نخواند، بلکه آنان را شب در روز فرا می‌خواند و روز در شب.

پس نوح در حکمتش به قومش گفت: «یرسل السماء علیکم مدرارا = تا آسمان را به باران فراوان بر شما بگمارد ـ ۱۱ / نوح» و آن معارف عقلی است در معانی و نظر اعتباری، «و یمددکم باموال = و شما را به مال‌ها یاری کند ـ ۱۲ / نوح» یعنی بدانچه که شما را بدو تمایل می‌بخشد، و چون شما را بدو تمایل بخشید، صورت خویش را در او مشاهده می‌کنید. پس هرکس از شما که خیال کند او را دیده است نشناخته، بلکه آن کس از شما که شناخت یابد خودش را دیده است، او عارف می‌باشد. از این روی مردمان به عالِم و غیر عالِم تقسیم شدند.

«و ولده = و فرزندش» و آن چیزی است که نظر فکری‌شان برایشان نتیجه می‌دهد، و کار علمش موقوف بر مشاهده است و از نتایج افکار دور است: «الا خسارا= جز خسارتش نیفزود ـ ۲۱ / نوح»، «فما ربحت تجارتهم = پس تجارتشان سود نکرد ـ ۱۶/ بقره»، لذا آنچه را که در دست داشتند و خیال می‌کردند که مِلک ایشان است از دستشان رفت.

آن در محمدیین است «وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه = و از آن چیزها که شما را در آن خلیفه و وارث کرده است انفاق کنید ـ ۷ / حدید»، و دربارهٔ نوح فرمود: «الا تتخذوا من دونی وکیلا = غیر از من تکیه‌گاهی مگیرید ـ ۱۷ / اسراء»، پس ملک را برایشان اثبات کرد و وکالت در آنان را برای خدای متعال. پس آنان خلیفگان در نفوس خودشان‌اند، بنابراین ملک خاص خداوند است و او وکیل آنان است، پس ملک آنان راست و این ملک استخلاف و تبعیّت است.

بدین است که حق‌تعالی «مالک المُلک» است، چنان‌که حکیم ترمذی گفت. «و مکروا مکراً کبارا = و نیرنگ کردند، نیرنگی بزرگ ـ ۲۲ / نوح»، زیرا دعوت به سوی خدا مکر و فریبی است با دعوت شونده، زیرا او حق را از آغاز گم نکرده تا به غایت

فيدعي إلى الغاية. «أدعوا الى اللّه» فهذا عين المكر؛ «على بصيرةٍ» فنبّه أن الأمر له كله، فأجابوه[۱] مكراً كما دعاهم[۲].

فجاء المحمدي و علم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته و إنما هي من حيث أسماؤه[۳] فقال: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً» فجاء بحرف الغاية و قرنها بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسمٍ إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين.

فقالوا في مكرهم: «لا تذرنّ آلهتكم و لا تذرن ودّا و لا سواعاً و لا يغوث و يعوق و نسراً»، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء؛ فإن[۴] للحق في كل معبود[۵] وجهاً يعرفه من يعرفه[۶] و يجهله من يجهله[۷].

في[۸] المحمديين: «و قضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه» أي حكم. فالعالم[۹] يعلم من عُبِدَ، و في أي صورة ظهر حتى عبدَ، و أن التفريق و الكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة و كالقوى المعنوية في الصورة الروحانية. فما عُبدَ غير الله في كل معبود.

فالأدنى من تخيل فيه الألوهية؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر و لا غيره. و لهذا[۱۰] قال[۱۱]: «قل سموهم»، فلو سموهم [۱۹ ـ أ] لسموهم حجارة[۱۲] و[۱۳] شجراً و[۱۴] كوكباً. و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون اللّه و لا الإله.

۱. ب: فأجابوا ۲. دعاهم مكراً ـ ع. ۳. اسمائه ـ ع. ۴. فانّه ـ ع. ۵. موجود ـ ع. ۶. عرفه ـ ع.
۷. جهلة ـ ع. ۸. و فى ـ ع. ۹. اياه. فالعالم ـ ع. ۱۰. و لذا ـ ع. ۱۱. أ: + اللّه تعالى
۱۲. ب م ن: حجراً ۱۳. حجراً او ـ ع. ۱۴. أوْ ـ ع.

دعوت شود. «ادعوا الی الله = به سوی خدا دعوت می‌کنم» این عین مکر و فریب است؛ «علی بصیرة = بر بینش ـ ۱۰۸ / یوسف» پس هشدار داده که کار همگی او راست، لذا او را از روی مکر و نیرنگ اجابت کردند، همان‌گونه که وی آنان را [از روی مکر] دعوتشان کرد.

دعوت‌کنندهٔ محمدی آمد و دانست که دعوت به سوی خدا، دعوت به سوی هویتش نیست، بلکه دعوت از حیث اسمای او می‌باشد، خداوند فرمود: «یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فدا = روزی که تقواداران را به پیشگاه خدای رحمان واردشونده محشور کنیم ـ ۸۵ / مریم» به حرف غایت آورده و آن را با اسم قرین ساخته است، پس ما را آگاه ساخت که عالم، تحت احاطهٔ اسم الهی است، و بر آنان واجب ساخت که متقی و پرهیزگار باشند.

پس در مکرشان گفتند: «لا تذرن الهتکم و لاتذرن وداً ولاسواعاً و لایغوث و یعوق و نسرا = خدایان خویش را مگذارید، و ودّ و سواع و یعوق و نسر را مگذارید ـ ۲۳ / نوح»، زیرا آنان وقتی آنها را ترک کردند، از حق به مقدار آنچه که از آنها ترک کرده‌اند، جاهل و بی‌خبر می‌شوند، زیرا حق‌تعالی را در هر معبودی وجهی است که آن را هر که شناخت می‌شناسد و هر که آن را نشناخت نمی‌شناسدش.

در محمدیین آمده: «وقضی ربک الا تعبدو الاّ ایاه = پروردگارت مقرر داشته جز او را نپرستید ـ ۲۳ / اسراء»، پس عالِم می‌داند که چه کسی عبادت می‌شود و در کدام صورت ظاهر شده تا پرستش شود، و اینکه پراکندگی و کثرت، مانند اعضایند در صورت محسوس، و مانند قوای معنوی‌اند در صورت روحانی، بنابراین در هر معبودی جز خدا پرستش نمی‌شود.

پایین‌تر از همه کسی است که خیال می‌کند، در آن الوهیت است، پس اگر این تخیل نبود سنگ و غیر سنگ را نمی‌پرستید، از این روی فرمود: «قل سموهم = بگو: آنها را نام ببرید ـ ۲۳ / رعد» پس اگر نام می‌بردند، مسلماً درخت و یا سنگ و یا ستاره می‌نامیدند، و اگر به آنان گفته می‌شد: چه کسی را عبادت کردید؟ به طور قطع می‌گفتند: الاهی را، و نمی‌توانند بگویند: «الله» و «الاه» را.

و الأعلى ما تخيل[۱]. بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر.

فالأدنى صاحب التخيل يقول: «ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى اللّه زلفى» و الأعلى العالم يقول: «فالهكم اِله واحد فله أسلموا» حيث ظهر «و بشر المخبتين» الذين خبَتْ نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً و لم يقولوا طبيعة، «و قد أضلوا كثيرا» أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه و النسب. «و لا تزد الظالمين» لأنفسهم. «المصطَفيْن[۲]» الذين أورثوا الكتاب، أول[۳] الثلاثة. فقدمه على المقتصد و السابق[۴]. «إلاّ ضَلالاً» إلا حيرة.

المحمدي. «زدني فيك تحيراً»، «كلما أضاء لهم مشوا فيه و إذا أظلم عليهم قاموا». فالحائر[5] له الدور و الحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه، و صاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته: فله مِنْ و إلى و ما بينهما.

و صاحب الحركة الدورية لا بدءَ له فيلزمَه «مِنْ» و لا غاية[۶] فتحكُمَ عليه «إلى»، فله الوجود الأتمُّ و هو المؤتى جوامع الكلم و الحِكَم.[۱۹ ـ ب] «مما خطيئاتهم» فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم باللّه، و هو الحيرة؛ «فأدخلوا ناراً» في عين الماء.

في المحمديين. «وَ إذا البحار سجرت»: سَجَرْت[۷] التنور[۸] إذا أوقدته. «فلم يجدوا

۱. أ: + فيه الألوهية. ۲. إشارة إلى قوله تعالى «و إنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار» سورة ص آية ۴۷.
۳. فهم اوّل ـ ع.
۴. اشارة الى قوله تعالى: «فنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات بأذن اللّه» سورة فاطر آية ۳۲. ۵. أ: فالمحير، ب: فالحائر و المتحير لهم ۶. ولاغاية لكماله ـ ع. ۷. من سجرت ـ ع.
۸. ب: التنوت.

و آن که برتر است خیال نمی‌کند، بلکه گوید: این هم مجلایی الهی است که بزرگداشتش سزاوار است، بنابراین بسنده نمی‌کند.

پایین‌تر که صاحب تخیل است، گوید: «ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی = عبادتشان نمی‌کنیم مگر برای آن‌که به خدا تقربمان دهند ـ ۳ / زمر»، و برترِ دانا گوید: الهکم اله واحد فله اسلموا = خدایتان خدای یگانه است، مطیع او شوید ـ ۳۴ / حج» هر کجا که ظاهر گشت «و بشرالمخبتین = فروتنان را بشارت ده ـ ۳۴ / حج» آنان که آتش طبیعتشان فرو نشسته و الاه گفتند و طبیعت نگفتند، «وقد اضلوا کثیرا = و خلق بسیاری را گمراه کردند ـ ۲۴ / نوح» یعنی: در تعداد واحد [حقیقی] به وجوه و نسبت‌ها آنها را به حیرت انداختند، «و لاتزد الظالمین = و تو ستمکاران را میفزای ـ ۲۴ / نوح» [یعنی: آنان] که به خود ستم کردند، برگزیدگانی هستند که کتاب را به ارث برده‌اند پس آنان اولین طوایف سه‌گانه‌اند، لذا او را بر معتدل و شتابنده پیش داشت «الأ ضلالا = بر گمراهیشان [جز حیرت میفزای] ـ ۲۴ / نوح».

محمدی گفت: «زدنی فیک تحیراً = تحیرم را در خودت بیفزای»، «کلما اضاء لهم مشوا فیه و اذا اظلم علیهم قاموا = هرگاه روشن شود راه روند و چون تاریک شود بایستند ـ ۲۰ / بقره» پس حیرت‌زده دارای گردش است و حرکت دوَرانی گِرد مرکز دارد، بنابراین از آن جدا و دور نمی‌شود و صاحب راه مستقیم و دراز از مقصود منحرف است و طالب آنچه که در اوست، [وی] صاحب خیال است و غایتش بدان خیال است، پس او را «مِن ـ از» و «الی ـ تا» و آنچه بین آن دو است می‌باشد.

و صاحب حرکت دورانی را آغازی نیست، تا «مِن» لازمش آید، و کمالش را غایتی نه تا «الی» بدان حکم نماید. پس او را وجود و وجدان تمام است و هموست که گنجینهٔ کلمات و حکمت‌ها داده شده است. «مما خطیئاتهم = به سبب خطاهایشان ـ ۲۵ / نوح» و آن چیزی است که آنان را در دریاهای علم به خدا راند و غرق شدند، و آن عبارت از حیرت است: «فادخلوا ناراً = و به آتش در شدند ـ ۲۵ / نوح» در عین آب.

و دربارهٔ محمدیین آمده: «واذا البحار سجرت = و چون دریاها آتشین شود ـ ۶ / تکویر»، وقتی که تنور را برافروختی، آتشین شد، «فلم یجدوا لهم من دون الله انصاراً =

لهم من دون الله أنصاراً» فكان اللّه عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد. فلو أخرجهم إلى السّيف، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة، و إن كان الكل للّٰه و باللّٰه بل هو اللّٰه.

«قال نوح ربِّ» ما قال إلهي، فإن الرب له الثبوت و الإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن[1]. فأراد بالرب[2] ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو. «لا تذر على الأرض» يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها.

المحمدي «لو دليتم بحبل لهبط على اللّه»؛ «له ما في السموات و ما في الأرضِ». و إذا[3] دفنت فيها فأنت فيها و هي ظرفك: «و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تارة أخرى» لاختلاف الوجوه.

«من الكافرين» الذين «جعلوا أصابعهم في آذانهم[4] و استغشوا ثيابهم» طلباً للستر لأنه دعاهم ليغفر لهم و الغفر الستر. «ديّاراً» أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة.

«إنك ان تذرهم» أي تدعهم و تتركهم «يضلوا عبادك» أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من [۲۰ ـ أ] أسرار الربوبية.

فينظرون أنفسهم أرباباً بعد ما كانوا عند أنفسهم[5] عبيداً، فهم العبيد الأرباب.

۱. فهو «كلّ يوم هو فى شأن» ـ ع. ۲. الرب ـ ع. ۳. فاذا ـ ع.
۴. فى الاصل: «استغشوا ثيابهم و جعلوا اصابعهم فى آذانهم». ۵. نفوسهم ـ ع.

برای خویش جز خدا یاورانی نیافتند ـ ۲۵ / نوح» بنابراین خداوند عین یارانشان بود، لذا تا ابد در او هلاک و فانی گشتند، پس اگر آنان را به ساحل ـ ساحل طبیعت ـ بیرون آورد، هر آینه با ایشان از این درجهٔ بلند فرود می‌آید اگرچه کل برای خدا و به خداست، بلکه آن [کل] خداست.

«قال نوح رب = نوح گفت پروردگارا! ـ ۲۶ / نوح» نگفت: الهی! زیرا رب دارای ثبوت است واِلاه به سبب اسما متنوع و گوناگون می‌گردد، پس او: «کل یوم هو فی شأن = او هر روز در کاری است ـ ۲۹ / رحمان»، پس مرادش از رب، ثبوت تلوین است، چون جز آن درست و روا نیست. «لا تذر علی الارض = برروی زمین مگذار ـ ۲۶ / نوح» برایشان دعا کرد که در شکم زمین روند.

محمدی [فرمود:] «اگر دلوی را با ریسمانی به چاه اندازید مسلماً بر خدای فرود می‌آید»، «له ما فی السموات و ما فی الارض = آنچه در آسمان‌هاست و آنچه در زمین است از آنِ اوست ـ ۲۵۵ / بقره» و چون در آن مدفون گشتی پس تو در آنی و آن ظرف تو است، «وفیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری = و بدان بازتان بریم و بار دیگر از آن بیرونتان کشیم ـ ۵۵ / طه» برای اختلاف وجوه.

«من الکافرین = از کافران ـ ۲۶ / نوح» آنان که «جعلوا اصابعهم فی آذانهم واستغشوا ثیابهم = و انگشتانشان را به گوش‌هایشان گذاردند و جامه‌هایشان را به سر کشیدند ـ ۷ / نوح» برای درخواست ستر و پوشیدن، چون او آنان را فراخواند تا برایشان آمرزش بخواهد، و غفران و آمرزش به معنی ستر و پوشانیدن است. «دیاراً = هیچ کس را ـ ۲۶ / نوح» احدی را، تا منفعت فراگیر شود، همان‌طور که دعوت فراگیر بود.

«انک ان تذرهم = اگر آنان را باقی گذاری ـ ۲۷ / نوح» یعنی: واگذاری و رهایشان سازی، «یضلوا عبادک = بندگانت را گمراه سازند ـ ۲۷ / نوح» یعنی: به حیرت و سرگشتگی‌شان می‌اندازند و از عبودیت، بدانچه از اسرار ربوبیت که در آنان است خارجشان می‌سازند.

پس خویشتن را ـ بعد از آن که نزد خود بنده بودند ـ ارباب می‌بینند، پس آنان

«وَ لا يلدوا» أي ما ينتجون و لا يظهرون «إلا فاجراً» أي مظهراً ما ستر، «كَفَّاراً» أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره. فيظهرون ما سُتِرَ، ثم يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر و لا يعرف قصد الفاجر في فجوره[1]، و لا الكافر في كفره، و الشخص واحد.

«رب اغفر لي» أي استرني و استر من أجلي فيجهل قدري و مقامي[2] كما جهل قدرك في قولك: «و ما قدروا اللّه حق قدره».

«و لوالدي»: من كنت نتيجة عنهما و هما العقل و الطبيعة. «و لمن دخل بيتي» أي قلبي. «مؤمناً» مصدقاً[3] بما يكون[4] فيه من الإخبارات الإلهية و هو ما حدَّثت به أنفسها. «و للمؤمنين» من العقول «و المؤمنات» من النفوس.

«و لا تزد الظالمين»: من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية، «إلا تباراً» أي هلاكاً، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم[5] وجه الحق دونهم.

في المحمديين. «كل شيء هالك إلاّ وجهه» و التبار الهلاك. و من أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقيّ[6] [۲۰ ـ ب] في فلك نوح[7]، و هو في التنزلات الموصلية لنا و الله يقول الحق[8].

۱. أ: يفجوره ۲. مقامى و قدرى ـ ع. ۳. اى مصدّقاً ـ ع. ۴. تكون ـ ع. ۵. ن: بشهودهم
۶. بالترق ـ ع. ۷. ن م ب: فلك نوح، يوح ـ ع.
۸. ب: والسلام بدلاً من: واللّه يقول الحق ـ ن: لاتذكر شيئاً، والسلام ـ ع.

بندگان ارباب‌اند. «ولا یلدوا = و تولید نکنند ـ ۲۷ / نوح» یعنی نتیجه نمی‌دهند و ظاهر نمی‌سازند، «الا فاجراً = مگر بدکاری را ـ ۲۷ / نوح» یعنی: آشکارسازندهٔ آنچه که پوشیده شده است، «کفاراً = کافر ـ ۲۷ / نوح» یعنی: آنچه که بعد از ظهورش ظاهر ساخت پوشانید. پس آنچه از اسرار الهی را که پوشیده بود آشکار می‌سازند، و پس از آن‌که آشکارش ساختند می‌پوشانندش، لذا ناظر حیرت زده می‌شود و قصد بدکار را در بدکاریش، و کافر را در کفرش درنمی‌یابد، درحالی که شخص یک شخص است.

«رب اغفرلی = پروردگارا مرا بیامرز! ـ ۲۸ / نوح» یعنی بپوشانم، و از برای خودم بپوشان، مقام و قدرم را نامعلوم دار، چنان‌که قدر تو در فرموده‌ات: «و ما قدروا اللّٰه حق قدره = خدای را به حق شناختنش نشناختند ـ ۹۱ / انعام» نامعلوم مانده است.

«ولوالدی = و پدر و مادرم را نیز ـ ۲۸ / نوح» که من از آن دو نتیجه شده‌ام، و آن دو عقل و طبیعت می‌باشند. «و لمن دخل بیتی = و هر کس که به خانه‌ام وارد شد هم ـ ۲۸ / نوح» یعنی قلبم. «مؤمناً = هر که به حال ایمان وارد خانه‌ام شود ـ ۲۸ / نوح» یعنی: آنچه را که در آن است ـ از واردات الهی ـ تصدیق دارد و آن چیزی است که نفسشان بدان حدیث [نفس] می‌کند «وللمؤمنین = با مردان مؤمن ـ ۲۸ / نوح» از عقول، «والمؤمنات = و زنان مؤمن ـ ۲۸ / نوح» از نفوس.

«ولا تزد الظالمین = و ظالمان را میفزای ـ ۲۸ / نوح» از ظلمات اهل غیب که پوشیدگان آن سوی حجاب ظلمانی‌اند، «الا تبارا ـ ۲۸ / نوح» یعنی هلاکت، پس آنان به واسطهٔ شهودشان مر وجه حق را غیر خودشان، نفوس خویش را نمی‌شناسند.

در محمدیین: «کل شیء هالک الا وجهه = هر چیز جز وجه او هلاک است ـ ۸۸ / قصص»، و تبار عبارت از هلاکت می‌باشد، و هر کس که می‌خواهد بر اسرار نوح آگاهی یابد بر او باد به برآمدن به فلک «یوح» [نوح] و آن در کتاب تنزلات موصلیهٔ ماست، و خداوند راست می‌فرماید.

٤
فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

العلو نسبتان، علو مكان و علو مكانة. فعلو المكان «و رفعناه مكاناً علياً». و أعلى الأمكنة المكان الذي تدور[١] عليه رحى عالم الأفلاك و هو فلك الشمس، و فيه مقام روحانية إدريس عليه‌السلام[٢]. و تحته سبعة أفلاك و فوقه سبعة أفلاك و هو الخامس عشر. فالذي فوقه فلك الأحمر و فلك المشترى و فلك كيوان و فلك المنازل و الفلك الأطلس فلك البروج[٣] و فلك الكرسي[٤] و فلك العرش. و الذي دونه فلك الزهرة و فلك الكاتب، و فلك القمر، و كرة الأثير[٥]، و كرة الهوى[٦]، و كرة الماء، و كرة التراب.

فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان. و أما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين. قال الله تعالى[٧] «و أنتمُ الأعلونَ و اللّهُ معكم» في هذا العلو؛ و هو يتعالى عن المكان لا عن المكانة. و لما خافت نفوس العمّال منا أتبع [٢١ ـ أ] المعية بقوله[٨] «و لن يتركم أعمالكم»: فالعمل يطلب المكان و العلم يطلب المكانة. فجمع لنا بين الرفعتين علوّ المكان بالعمل و علو المكانة بالعلم.

١. يدور ـ ع. ٢. ساقطة في ب م ن

٣. ب: و فلك البروج، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج ـ و عدتها سبعة عشر من غير اعتبار فلك البروج فلكاً مستقلاً ٤. والفلک الاطلس و فلک الکرسی ـ ع. ٥. ن: تذكر: «وأكرة» في الجميع

٦. الهواء ـ ع. ٧. قال تعالى ـ ع. ٨. أ: + تعالى

۴

فص حکمت قدوسی در کلمهٔ ادریسی

علوّ و بلندی دو نسبت دارد: علوّ مکان و علوّ مرتبت، علوّ مکان: «و رفعناه مکاناً علیا = و او را به مقامی بلند بالا بردیم ـ ۵۷ / مریم»، و بالاترین مکان‌ها مکانی است که آسیای عالم افلاک بر گِرد آن می چرخد و آن فلک خورشید است و مقام روحانیت ادریس در آن است و تحت آن هفت فلک است و بالای آن نیز هفت فلک، و آن پانزدهمی است. و آن‌که بالاتر از آن است فلک مریخ و فلک مشتری و فلک زحل و فلک منازل و فلک اطلس [فلک بروج] و فلک کرسی و فلک عرش می‌باشد، و آنچه پایین‌تر از آن است فلک زهره و فلک عطارد و فلک قمر و کرهٔ اثیر و کره هوا و کره آب و کرهٔ خاک می‌باشد.

پس از آن حیث که قطب افلاک است، مکانش بالاتر است. اما علو مرتبت ما راست، مرادم محمدیین است که خداوند فرمود: «و انتم الاعلون والله معکم = که شما برترید و خداوند با شماست ـ ۳۵ / محمد» در این علوّ، و او از مکان برتر است ـ نه از مکانت ـ و چون نفوس عمل‌کنندگانِ از ما هراس به خود راه دادند، معیت را از پی آن آورد و فرمود: «ولن یترکم اعمالکم = و هرگز اعمالتان را نکاهد ـ ۳۶ / محمد» پس عمل، مکان را می‌طلبد و علم، مکانت و مرتبه را درخواست دارد؛ بنابراین برای ما بین دو رفعت و بلندی جمع کرده است: علو مکان، به عمل و علو مکانت، به علم.

ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية «سبّح اسمَ ربِّك الأَعْلَى» عن هذا الاشتراك المعنوي. و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل، و ما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إما إلى المكان و إما إلى المكانة و هي المنزلة. فما كان علوه لذاته.

فهو العلي بعلو المكان و بعلو المكانة. فالعلو لهما. فعلو المكان ک «الرحمن عَلَى العرش استوى» و هو أعلى الأماكن. و علو المكانة «كل شيء هالك إلا وجهه»، و «إليه يُرْجَع الأَمْرُ كله [۱]»؛ «أ إله مع اللّه». و لما قال اللّه تعالى [۲] «و رفعناه مكاناً علياً» فجعل «علياً» نعتاً للمكان.

«وَ إذ قالَ رَبك للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرض خليفة»، فهذا علو المكانة. و قال في الملائكة [۳] «أستكبرت أم كنت من العالين» فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة [۴] لدخل الملائكة كلهم في [۵] [۲۱ ـ ب] هذا العلو. فلما لم يعم، مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند اللّه [۶].

و كذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان. فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة. و من أسمائه الحسنى العلي. على من و ما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته. أو [۷] عن ماذا و ما [۸] هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه. و هو من حيث الوجود عين الموجودات.

فالمسمى محدثات هي العليَّة لذاتها و ليست إلا هو. فهو العلي لا علو إضافة، لأن

۱. أ: ساقطة ۲. قال تعالى ـ ع. ۳. ب: إبليس الملائكة ۴. ب: الملائكة ۵. «في» ساقطة في أ
۶. أ: + تعالى ۷. و ـ ع. ۸. و ما: ساقطة في ب

سپس از جهت اشتراک با معیت تنزیه کرد و فرمود: «سبح اسم ربک الا علی = نام پروردگار والایت را تنزیه کن ـ ۱ / اعلی» از این اشتراک معنوی؛ و از شگفت‌ترین امور، بالاترین موجودات بودنِ انسان است، یعنی انسان کامل، و علوّ بدو جز به تبعیت نسبت نمی‌یابد، یا به مکان و یا به مکانت که عبارت از منزلت است. پس علوّ او به ذاتش نیست.

بنابراین او علیّ و بلندمرتبه به علوّ مکان و مکانت است، پس علوّ آن دو را می‌باشد. علوّ مکان، مانند: «الرحمن علی العرش استویٰ = خداوند رحمان برعرش استوا یافت ـ ۵ / طه» و آن بالاترین مکان‌ها، است و علوّ مکانت: «کل شیء هالک الا وجهه = هر چیزی هلاک است جز وجه او ـ ۸۸ / قصص»، و: «الیه یرجع الامر کله = تمام کارها یکسره به او باز می‌گردد ـ ۱۲۳ / هود»؛ «ءَ اِله مع اللّه = آیا با خدا خدایی دیگر است؟ ـ ۶۰ / نحل» و چون حق‌تعالی فرمود: «و رفعناه مکاناً علیا = او را به مقامی بلند بالا بردیم ـ ۵۷ / مریم» بلند بودن را صفتی برای مکان قرار داد.

«و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة = و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی قرار می‌دهم ـ ۳۰ / بقره» این علوّ مکانت است، و دربارهٔ فرشتگان فرمود: «استکبرت ام کنت من العالین = بزرگی کردی یا از عالین بودی؟ ـ ۷۵ / ص» علوّ را برای فرشتگان قرار داد، پس اگر از آن جهت بود که فرشتگانند، تمام فرشتگان می‌باید در این علوّ داخل می‌شدند، و با این که در حدّ فرشتگی اشتراک داشتند، فراگیر نشد، می‌فهمیم که این در نزد خدا علوّ مکانت است.

همین طور خلیفگان از مردمان، اگر علوّشان به خلافت، علوّ ذاتی باشد، باید هر انسانی را باشد، و چون فراگیر نیست دانستیم که آن علوّ مکانت راست. و «عَلیّ» از اسمای حسنای اوست. بر چه کسی؟ حال آن که آنجا جز او نیست، پس او به ذات خود عَلیّ است. و از چه چیزی؟ در حالی که آن چیز غیر او نیست، پس علوّش به خودش است. و او از حیث وجود عین موجودات است.

بنابراین محدَث نامیده‌شدگان به ذات خودشان علیّ‌اند و جز او نیستند، پس او

الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شَمَّتْ رائحة من الموجود[۱]؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. و العين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء، و هي النسب، و هي أمور عدمية. و ليس إلا العين الذي هو الذات. فهو العلي لنفسه لا بالإضافة[۲].

فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية[۳] متفاضلة. فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة. لذلك نقول فيه هو لا هو، أنت لا أنت.

قال الخراز[۴] [۲۲ـأ] رحمه[۵] اللّه تعالى، و هو[۶] وجه من وجوه الحق و لسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهو عين ما ظهر، و هو عين ما بطن في حال ظهوره. و ما ثَمَّ من يراه غيره، و ما ثم من يبطن عنه؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه. و هو[۷] المسمى أبا[۸] سعد[۹] الخراز و غير ذلك من أسماء المحدثات.

فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا، و يقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا. و هذا في كل ضد، و المتكلم واحد و هو عين السامع. يقول النبي صلى الله عليه و سلم: «و ما حدَّثَتْ به أنفُسَها» فهي المحدثة السامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها[۱۰]، و العين واحدة و اختلفت[۱۱] الأحكام. و لا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه و هو صورة الحق. فاختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب[۱۲] المعلومة.

۱. الوجود ـ ع. ۲. ن: بإضافة ۳. ب: الودية.
۴. هو أبوسعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفى من أهل بغداد مات سنة ۲۷۷. راجع القشرى ص ۲۲ و الحلية تحت أحمد بن عيسى ج ۱۰، ص ۲۴۶. ۵. ساقطة فى ب م ن ۶. اللّه وهو ـ ع.
۷. هو ساقطة فى أ فى الأصل ولكنها وضعت بخط آخر ۸. ب: أبو ۹. اباسعيد ـ ع. ۱۰. ن: نفسها
۱۱. و ان اختلفت ـ ع. ۱۲. ب: فى المراتب كلها

علیّ است ـ نه علوّ اضافی و نسبی ـ زیرا اعیانی که عدم در آنها ثابت است بویی از وجود نبرده‌اند، پس آنها با تعدّد صور در موجودات، بر حال خودشان هستند. و حال این که از مجموع ـ در مجموع ـ عین یک عین است، پس وجودِ کثرت در اسما است و آن عبارت از نسبت‌هاست و آنها امور عدمی‌اند. و جز عینی که عبارت از ذات است نمی‌باشند. پس او به نفس خودش علیّ است، نه به اضافه.

بنابراین در عالم علوّ اضافه و نسبی ـ از این حیثیت ـ نمی‌باشد. اما وجوه وجودی بر یکدیگر برتری دارند، بنابراین علوّ اضافه در عین واحد، از حیث وجوه بسیار موجود است. از این روی دربارهٔ او گوییم: او نه اوست و تو نه تویی.

خرّاز، رحمه‌اللّه تعالی، که وجهی از وجوه حق و زبانی از زبان‌های او است، از جانب خودش چنین گوید که: خداوند متعال شناخته نمی‌شود مگر به جمعش میان اضداد، در حکم بر او بدانها [اضداد]؛ و او اول و آخر و ظاهر و باطن است، پس او عین آن چیزی است که [در حال پنهان بودنش از آن] ظاهر است و همو، عین آن چیزی است که در حال ظهورش پنهان است، درواقع کسی که غیر او را بیند نیست، و کسی که از او پنهان باشد هم درواقع نیست، او ظاهر برای خودش است و پنهان از خود، و همو است‌که به‌نام ابوسعید خرّاز و جز او از اسمای‌محدَثات نامیده‌شده‌است.

هرگاه اسم «ظاهر» اَنَا گوید، اسم «باطن» لا گوید، و هر وقت اسم «باطن» اَنَا گوید، اسم «ظاهر» لا گوید، و این در هر ضدی است. درحالی که گوینده یکی است و همو عین شنونده است، چنان‌که رسول خدا، صلی‌اللّه علیه وسلّم، فرمود: «وما حدثت به انفسها = و آنچه را که بدان حدیث نفس می‌کنند» پس آنها حدیث‌کننده‌اند که حدیث خویش را می‌شنوند، و بدانچه که حدیث نفس می‌کنند دانا هستند، لاجرم، عین یکی است، اگرچه احکام مختلف است، و راهی به ندانستن چنین چیزی نیست، زیرا هر انسانی آن را از نفس خودش می‌داند و او صورت حق است، پس امور در هم آمیخت و اعداد به واسطهٔ واحد ـ در تمام مراتب معلوم ـ ظاهر گشت.

فأوجد الواحد العدد، و فصَّل العددُ الواحدَ، و ما ظهر حكم العدد إلا المعدود[۱]. و المعدود منه عدم و منه وجود؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس و هو موجود من حيث العقل. فلابد من عدد و معدود؛ [۲۲ ـ ب] و لابد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه.

فإن كل[۲] مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً و العشرة إلى أدنى و إلى أكثر إلى غير نهاية، ما هي مجموع، و لا ينفك عنها اسم جمع[۳] الآحاد. فإن الاثنين حقيقة واحدة و الثلاثة حقيقة واحدة[۴]، بالغاً[۵] ما بلغتْ هذه المراتب.

و إن كانت واحدة. فما عين واحدة منهن عين ما بقي. فالجمع يأخذها فنقول بها منها، و نحكم بها عليها.

قد[۶] ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عينَ ما هو منفيٌّ عندك لذاته.

و من عرف ما قررناه في الأعداد، و أن نفيها عين إثباتها[۷]، علم أن الحق المنزّه هو الخلق المشبه، و إن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد[۸] و هو العيون الكثيرة. فانظر ما ذاترى.

«قال يا أبت افعل ما تؤمر»؛ و الولد عين أبيه. فما رأى[۹] يذبح سوى نفسه. «و فداه بذبح عظيم»، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. و ظهر [۲۳ ـ أ] بصورة ولد: لا، بل بحكم ولد[۱۰] من هو عين الوالد.

۱. بالمعدود ـ ع.
۲. ن م ب: فإن كان كل مرتبة، و كذلك النص فى شرحى القاشانى و بالى. والكلام على أن جواب الشرط محذوف يدل عليه سياق العبارة؛ فان كان كله ـ ع.	۳. ب: جميع
۴. والثلاثة حقيقة واحدة ساقطة فى ن	۵. بالغة ـ ع.	۶. فقد ـ ع.	۷. ب م ن: ثبتها	۸. الواحدة ـ ع.
۹. الضمير فى رأى يعود على الوالد	۱۰. ن: و ظهر بصورة لا بحكم ولد

پس واحد، عدد را پدید آورد و عدد، واحد را تفصیل داد و حکم عدد جز به واسطهٔ برشمرده شده ظاهرنگشت، برخی از برشمردگان عدم‌اند و برخی دیگرشان وجود، زیرا گاهی چیزی از حیث حس معدوم است و همو از حیث عقل موجود می‌باشد. پس ناگزیر از عدد و برشمرده است. و ناچار از واحدی است که آن را ایجاد کند و [عدد] به سبب آن پدید آید.

بنابراین اگر هر مرتبه‌ای از عدد، حقیقت واحدی باشد، مثلاً مانند نه و ده و کمتر و بیشتر تا بی‌نهایت، آنها مجموع نیستند و نام جمع آحاد از آنها جدا و منفک نمی‌باشد، زیرا دو حقیقتی واحد است و سه نیز حقیقتی واحد، تا هرجا که این مراتب برسد.

و اگر در یک‌مرتبه هم باشند، هیچ یک از آنها عین بقیه نیست. پس جمع آنها [مراتب] را فرا می‌گیرد، لذا بدانها از آنها سخن می‌گوید و بدان‌ها بر آنها حکم می‌نماید.

در این قول بیست مرتبه ظاهر شده و در آنها ترکیب داخل گردیده است. پس پیوسته عین آنچه را که به ذات خودش نزد تو نفی شده است اثبات کن.
هر کس آنچه را که دربارهٔ اعداد بیان داشتیم دانست که نفیش عین اثباتش می‌باشد؛ خواهد دانست که حق منزه، همان خلق مشبه است، اگرچه خلق را از خالق تمیز دهد، پس کار خالق مخلوق راست و کار مخلوق خالق را. تمام اینها از یک عین است، نه! بلکه همو عین واحد است و همو عین‌های بسیار، بنگر که چه می‌بینی؟!

«قال: یا ابت افعل ما تؤمر = گفت: ای پدر آنچه را که فرمان داری عمل کن - ۱۰۲ / صافات» و فرزند عین پدرش می‌باشد. پس جز خودش را ندید که ذبح می‌کند، «و فداه بذبح عظیم = و او را به قربانی بزرگی فدا و عوض داد - ۱۰۷ / صافات». پس آن‌که به صورت انسان ظاهر شده بود به صورت قوچ آشکار گشت؛ پس به صورت فرزند، نه! بلکه به حکم فرزند، آن‌که خود عین پدر است، ظاهر گشت.

«و خلق منها زوجها»: فما نكح[1] سوى نفسه. فمنه الصاحبة و الولد و الأمر واحد في العدد. فَمَن الطبيعةُ و من الظاهر منها؛ و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها و لا زادت بعدم ما ظهر؟ و ما[2] الذي ظهر غيرها: و ما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها[3].

فهذا بارد يابس و هذا حار يابس: فجمع باليبس و أبان بغير ذلک. و الجامع الطبيعة، لا، بل العين الطبيعية. فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة؛ لا، بل صورة واحدة في مرايا[4] مختلفة. فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر. و من عرف ما قلناه لم يحر. و إن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل، و المحل عين[5] العين الثابتة.

فيها[6] يتنوع[7] الحق في المجلى فتتنوع[8] الأحكام عليه، فيقبل كل حكم، و ما يحكم[9] عليه إلا عين ما تجلى فيه، و ما[10] ثَمَّ إلا هذا:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا	و ليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته	و ليس يدريه إلا من له بصر
جمِّع و فرِّق[11] فإن العين واحدة	و هي الكثيرة لا تبق و لا تذر

فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية و النسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، و سواء[12] كانت[13] محمودة [۲۳ ـ ب] عرفاً و عقلاً و شرعاً أو[14] مذمومة عرفاً و عقلاً و شرعاً. و ليس ذلك

۱. الضمير عائد على آدم
۲. يفسرها بالى على أنها استفهامية (راجع شرحه ص ۹۸)، و يفسرها جامى على أنها سالبة بمعنى ليس و هو الأصح (شرحه ج ۱، ص ۱۵۴) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر، و مع ذلك ليست هى عين ما ظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها. ۳. أ: عليه ۴. ن: + كثيرة مختلفة ۵. هو عين ـ ع.
۶. فيها ـ ع. ۷. ب: ينبوع فى الحالتين ۸. ب: ينبوع فى الحالتين ۹. ولايحكم ـ ع. ۱۰. فيه ما ـ ع.
۱۱. جَمِّعْ و فَرِّقْ ـ ع. ۱۲. منها سواء ـ ع. ۱۳. ساقطة فى أ ۱۴. ب: و

«و خلق منها زوجها = از آن نفس همسرش را آفرید ـ ۱ /نساء»، پس جز خودش را نکاح نکرد، بنابراین از او [آدم]، همسر و فرزند پدید آمد، و کار در عدد واحد است، پس طبیعت کیست؟ و ظاهر از آن کیست؟ و ما ندیدیم بدانچه که از آن ظاهر می‌گردد کاستی یابد، و نه به سبب عدم آنچه ظاهر می‌شود فزونی گیرد. آنچه که ظاهر شده غیر آن [طبیعت] نیست و عین آنچه که ظاهر شده است هم ـ به سبب اختلاف صور به واسطهٔ حکم بر آن ـ نمی‌باشد.

بنابراین یکی سردِ خشک، و دیگری گرم خشک می‌باشد. پس به خشک جمع هستند و به غیر آن آشکار شوند. و جامع طبیعت است، نه بلکه عین طبیعت است. پس عالم طبیعت، صوری در آینهٔ واحدند، نه بلکه یک صورت است در آینه‌های مختلف. پس درواقع جز حیرت ـ به جهت تفرق و پراکندگی نظر ـ نیست. و هر کس آنچه را گفتیم دریابد، به حیرت نخواهد افتاد، و اگر در فزونی علم باشد، جز از حکم محل نیست، و محل عین عینِ ثابته است.

پس بدانها حق‌تعالی در مجلا، گوناگون می‌گردد و در نتیجه احکام بر او گوناگون می‌شود، لذا هر حکم را می‌پذیرد و جز عین آنچه که در آن تجلی کرده است بر او حکم نمی‌کند، درواقع جز این نیست.

بدین وجه، حق همان خلق است، توجه کنید
و به همان وجه خلق نیست این را فراموش نکنید
هرکس آنچه را گفتم دریابد، بصیرتش را رها نکرده است
و جز کسی که دارای بصیرت است آن را درنیابد
جمع کن و فرق بِنه! زیرا عین یکی است
و همان کثیر است که نه باقی می‌گذارد و نه فرو می‌دارد

پس علیّ به ذات خود کسی است که وی را کمالی باشد که در آن، تمام امور وجودی و نسبت‌های عدمی غوطه‌ور و مستغرق گردند، به گونه‌ای که چیزی از آنها از وی فوت نشود، خواه از حیث عُرف و عقل و شرع پسندیده باشد و یا از جهت عرف

إلا لمسمى اللّه تعالى خاصة[1].

و أما غير مسمى اللّه مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل ـ لابد من ذلك ـ بين مجلى و مجلى؛ و إن كان صورة فيه فتلک[2] الصورة عين الكمال[3] الذاتي لأنها عين ما ظهرت فيه.

فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة. و لا يقال هي هو و لا هي غيره. و قد أشار أبو القاسم بن قسّي في خَلْعِه إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية و ينعت بها. و ذلک[4] أن كل اسم يدل على الذات و على المعنى الذي سيق له و يطلبه. فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، و من حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به، يتميز عن غيره كالرب و الخالق و المصوِّر إلى غير ذلک. فالاسم المسمى[5] من حيث الذات، و الاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سِيق له.

فإذا فهمت أن العليّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان و لا علو المكانة، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان و الحكام و الوزراء و القضاة و كل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلک[6] المنصب أو لم تكن، و العلو بالصفات ليس كذلک. فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم [۲۴ ـ أ] فيه من له منصب التحكم و إن كان أجهل الناس. فهذا عليٌ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليٌّ[7] في نفسه[8]. فإذا عزل زالت رفعته و العالِم ليس كذلک.

۱. اللّه خاصة ـ ع. ۲. ن: فلتلک ۳. ب: كمال ۴. ب م ن: وذلك هناك أن الخ. ۵. عين المسمى ـ ع.
۶. ب م ن: ذلک (ايضاً ـ ع) ۷. ن: ساقطة ۸. بنفسه ـ ع.

و عقل و شرع نکوهیده، و آن جز مسمای «الله» ـ بخصوص ـ نمی‌باشد.

اما غیر مسمای «الله» یا مجلای او و یا صورتی در او می‌باشد؛ پس اگر مجلی باشد، به ناچار، بین مجلیِ و مجلیٰ تفاضل واقع می‌شود، و اگر صورتی در او باشد آن صورت عین کمال ذاتی است، چون آن عینِ آن چیزی است که در آن ظاهر گردیده است.

پس چیزی که مسمای «الله» است همان است که آن صورت راست، گفته نمی‌شود: آن اوست و نه غیر اوست.

ابوالقاسم بن قسّی در کتاب خلع خود به این اشاره کرده است و می‌گوید: هر اسم الهی به تمام اسمای الهی نامیده می‌شود و بدانها توصیف می‌گردد؛ و این بدان جهت است که آنجا هر اسمی دلالت بر ذات و بر معنایی که برای آن وضع شده و آن را می‌طلبد دارد. پس از حیث دلالتش بر ذات، وی را تمام اسما می‌باشد، و از حیث دلالتش بر معنایی که بدان انفراد دارد، از غیر خودش امتیاز می‌یابد، مانند «رب» و «خالق» و «مصور» و غیر اینها. بنابراین اسم از حیث ذات عین مسماست، اما از حیث معنای خاصی که برای آن وضع شده غیرمسماست.

چون دانستی که علیّ آن است که گفتیم، خواهی دانست که علوّ مکان و علوّ مکانت نیست، زیرا علوّ مکانت اختصاص به حکمرانان، مانند پادشاه و حکّام و وزیران و داوران و هر صاحب رتبه و مقامی دارد، خواه در آن منصب و مقام اهلیت داشته باشند و یا نداشته باشند. درحالی که علوّ به صفات این‌گونه نیست، زیرا گاهی دربارهٔ داناترین مردم، کسی که دارای منصب و مقام حکمرانی است حکم می‌راند، اگرچه نادان‌ترین مردم باشد؛ پس این علیّ به مکانت است ـ به حکم تبعیّت ـ، او به نفس خودش علیّ نیست، و چون عزل شد، رفعت و بلندیش زایل می‌گردد، درحالی که عالم این‌گونه نیست.

۵

فص حكمة مُهَيَّمية في كلمة إبراهيمية[۱]

إنما سمي الخليل[۲] خليلاً لتخلله و حصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية. قال الشاعر:

قد[۳] تخللت مسلك الروح مني　　و به سمي الخليل خليلاً

كما يتخلل اللونُ المتلون، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان و المتمكن، أو[۴] لتخلل[۵] الحق وجود صورة إبراهيم عليه‌السلام[۶]. و كل حكم يصح من ذلك، فإن لكل حكم موطناً يظهر به لا يتعداه. ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، و أخبر بذلك عن نفسه، و بصفات النقص و بصفات الذم؟

ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها و كلها حق له كما هي[۷] صفات المحدثات حق للحق.

«الحمد لله»: فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد و محمود. «و إليه يُرجَعُ

۱. أ: مهيمية ب م ن: مهيمنية　۲. أ: ساقطة　۳. ب: وقد، م ن: و　۴. و ـ ع.　۵. ب: التخلل
۶. ساقطة فى ب م ن　۷. انّ ـ ع

۵

فص حکمت مهیّمی در کلمهٔ ابراهیمی

خلیل به جهت نفوذ و رخنه پیدا کردنش و حصر و فرا گرفتنش مر آنچه را که ذات الهی بدان اتصاف دارد خلیل نامیده شده است، شاعر گوید:

مانند روح در من تخلل و سریان یافتی
و خلیل به همین واسطه خلیل نامیده شده است

چنان‌که رنگ، در رنگ‌پذیر نفوذ می‌کند، پس عَرض به حیث جوهرش می‌باشد، و مانند مکان و مکان‌گیر نمی‌باشد، و به واسطهٔ تخلّل حق، وجود صورت ابراهیم، علیه‌السلام، است، و هر حکمی بدان تصحیح می‌گردد، زیرا هر حکمی را موطنی است که بدان ظاهر می‌شود و از آن تجاوز نمی‌کند. آیا نمی‌نگری که حق‌تعالی به صفات محدثات ظاهر می‌شود؟ و بدان از جانب خود و به صفات نقص و به صفات نکوهیده خبر داده است؟

آیا مخلوق را نمی‌نگری که، از اول آنها تا آخرشان، به صفات حق ظاهر می‌گردد؟ و تمام آن صفات برایش حقِ ثابت است، همان‌گونه که صفات محدَثات حقِ ثابت مر حق‌تعالی راست.

سپاس مر پروردگار را، پس سرانجام هر ثنایی از هر ثناکننده و ثناشونده به او بازگشت دارد: «و الیه یرجع الامر کله =کارها یکسره به او بازگشت دارند ـ ۱۲۳ / هود»

الأمر كله» فعمَّ ما ذُمَّ و حُمِدَ؛ و ما ثَمَّ[1] إلا محمود و[2] مذموم.

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه. فالمتخلِّل[3] ـ اسم فاعل ـ محجوب بالمتخلَّل ـ اسم مفعول. فاسم المفعول[4] هو الظاهر، و اسم الفاعل هو الباطن المستور. و هو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به و تتسع.

فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعَه و بصرَه و جميعَ نسبه و إدراكاته.

و إن كان الخلق هو الظاهر [۲۴ ـ ب] فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح[5].

ثم إن الذات لو تعرَّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً. و هذه النسب أحدثتها أعياننا. فنحن جعلناه بمألوهيتنا[6] إلهاً، فلا يعرف[7] حتى نعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف[8] ربه» و هو أعلم الخلق بالله.

فإن بعض[9] الحكماء و أبا حامد[10] ادعوا[11] أنه يُعْرَف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط. نعم تعرف ذات[12] قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه.

ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه[13] كان عين الدليل على نفسه و على أُلوهيته، و أن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل

۱. ما ذمّ و ما ثمّ ـ ع. ۲. او ـ ع. ۳. أ: كالمتخلل ۴. ساقطة في ب.
۵. إشارة إلى الحديث القدسي القائل: «لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ»
۶. ن: بألوهيتنا ۷. يعرف الحق ـ ع. ۸. فقد عرف ـ ع. ۹. ن: ساقطة
۱۰. الإمام الغزالي المتوفى سنة ۵۰۵ هـ. ۱۱. أ، ن: ادَّعى ۱۲. ن: ذاتاً ۱۳. ب: بنفسه.

پس آنچه را که نکوهیده و آنچه را که پسندیده است فرا گرفت و در واقع جز پسندیده و یا نکوهیده نمی‌باشد.

بدان! چیزی در چیزی تخلل نمی‌یابد، مگر آن‌که در آن محمول باشد، پس متخلِّل و نفوذکننده ـ اسم فاعل ـ محجوب و پوشیده شدهٔ به متخلَّل و نفوذ شده ـ اسم مفعول ـ می‌باشد، بنابراین اسم مفعول ظاهر است و اسم فاعل باطن و پوشیده، که از آن تغذیه می‌کند؛ مانند آب که در پشم نفوذ می‌کند و پشم بدان فزونی و فراخی می‌یابد.

پس اگر ظاهر حق باشد، در این صورت خلق در او پوشیده و مستور است، بنابراین، خلق، تمام اسمای حق تعالی است: گوش و چشم و تمام نسبت‌ها و ادراکات او.

اگر ظاهر خلق است، پس حق مستور و باطن در خلق می‌باشد، در این صورت حق، گوش و چشم و دست و پا و تمام قوای خلق می‌باشد ـ چنان‌که در خبر صحیح آمده است.

سپس [گوییم] اگر ذات از این نسبت‌ها تهی شود، اِلاه نخواهد بود. و این نسبت‌ها را اعیان ما پدید آورده‌اند.

لذا ما به مألوهیت خود او را اِلاه قرار دادیم. پس شناخته نمی‌شود، تا ما شناخته شویم، رسول خدا، صلی‌الله علیه و سلّم، فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه = هر کس خودش را شناخت، خدای خویش را شناخته است»، و او داناترین خلایق به خداست.

بعضی از حکما و ابوحامد غزالی معتقدند که خداوند ـ بدون نظرِ در عالم ـ شناخته می‌شود، و این غلط و اشتباه است. آری! ذاتِ قدیمِ ازلی شناخته می‌شود، [امّا] اِلاه بودنِ او شناخته نمی‌شود مگر آن‌که مألوه شناخته شود، پس آن [عالَم] دلیل بر اوست.

سپس بعد از این در حال دیگر، کشف تو را چنین می‌بخشد که خود حق‌تعالی عین دلیل بر خودش و بر الوهیتش می‌باشد، و عالم جز تجلی او در صور اعیان ثابتهٔ

وجودها بدونه[۱]، و أنه يتنوع و يتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها، و هذا بعد العلم به منا أنه إله لنا.

ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض[۲] في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً، و يتميز بعضنا عن بعض.

فنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا: «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين.»

و بالكشفين معاً ما يحكم علينا إلا بنا؛ لا، بل نحن نحكم علينا بنا و لكن فيه، و لذلك قال «فلله الحجة البالغة»: يعني على المحجوبين [۲۵ ـ أ] إذ[۳] قالوا للحق لِمَ فعلت بنا كذا و كذا مما[۴] لا يوافق أغراضهم؛ «فيكشِفُ لهم عن ساق»: و هو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله[۵] و أن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه، فتدحض[۶] حجتهم و تبق الحجة لله تعالى البالغة[۷].

فإن قلت فما فائدة قوله تعالى: «فلو شاء لهداكم أجمعين».

قلنا[۸] «لو شاء» لو حرف[۹] امتناع لامتناع: فما شاء إلا ما هو الأمر عليه. ولكن عين الممكن قابل للشيء و نقيضه في حكم[۱۰] دليل العقل؛ و أي الحكمين المعقولين وقع، ذلك هو الذي كان عليه[۱۱] الممكن في حال ثبوته. و معنى «لهداكم[۱۲]» لبيّن لكم:

۱. ساقطة في أ، ن. ۲. ب: ببعض بالباء ۳. ب: إذا ۴. أ، ب: ما ۵. أنه فعله ساقطة في أ
۶. ب: فتندحض ۷. و تبق الحجّة البالغة للّه ـ ع. ۸. ب: قلت ۹. قلنا لو حرف ـ ع. ۱۰. ن: حد
۱۱. الّذي عليه ـ ع. ۱۲. أ: لهداهم أجمعين

آنان نیست، اعیانی که وجودشان بدون آن [تجلی] محال است و اینکه او به حسب حقایق این اعیان و حالاتشان متنوّع و متصوّر می‌شود، و این بعد از علم به او از جانب ماست که درمی‌یابیم او اِلاه ما می‌باشد.

سپس کشف دیگری حاصل می‌شود و برایت صور ما در او [حق] ظاهر می‌گردد، لذا بعضی از ما برای بعض دیگر ـ در حق ـ ظاهر می‌گردد و برخی از ما، برخ دیگر را می‌شناسد، و دسته‌ای از ما ازدستهٔ دیگر امتیاز و جدایی می‌یابد.

بعضی از ما می‌داند که این معرفت برای ما به واسطهٔ خود ما در حق واقع شده است، اما برخی دیگرمان مرتبه‌ای را که این معرفت به واسطهٔ خود ما واقع شده است نمی‌داند: «اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین = از نادان بودن به خدا پناه می‌برم ـ ۶۷ / بقره».

به واسطهٔ این دو کشف ـ با هم ـ بر ما جز به واسطهٔ خودِ ما [حق] حکم نمی‌کند. نه! بلکه ما بر خودمان ـ به خودمان ـ حکم می‌کنیم ـ ولی در او ـ از این روی خداوند متعال فرمود: «فلله الحجة البالغة = خداوند را دلیل رساست ـ ۱۴۹ / انعام» یعنی بر محجوبان. وقتی به حق‌تعالی گفتند: دربارهٔ ما چرا چنین و چنان کردی؟ یعنی: آنچه را که موافق اغراض و اهدافشان نبود، برایشان از حقیقت امر پرده برمی‌دارد و آن امری است که عارفان آن را در این جا [دنیا] کشف کرده‌اند، و مشاهده نمودند آنچه را که معتقدند حق‌تعالی دربارهشان انجام داده است، درباره ایشان انجام نداده، بلکه آن [ادعا] از جانب خود ایشان است، زیرا او آنان را جز بر آنچه که برآنند نمی‌داند. پس دلیل آنان باطل گشت و دلیل رسا برای خداوند باقی ماند.

اگر گویی: چه فایده‌ای در این فرموده‌اش: «فلو شاء لهداکم اجمعین = اگر خواسته بود همگی شما را هدایت می‌کرد ـ ۱۴۹ / انعام» هست؟

گوییم: «لوشاء»، «لو» حرف امتناع است ـ به سبب امتناع ـ؛ پس نخواست جز آنچه را که حقیقت امر بر آن است، ولی عین ممکن پذیرای شیء و ضد آن ـ در حکم دلیلِ عقل ـ می‌باشد، و هر کدام از دو حکم معقول که واقع شود، آن همان است که ممکن در حال ثبوتش بر آن بوده است؛ و معنی: «لهداکم = شما را هدایت می‌کرد»:

و ما كل ممكن من العالم فتح اللّه عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه: فمنهم العالم و الجاهل.

فما شاء[۱]، فما هداهم أجمعين، و لا يشاء، و كذلك «إن يشأ»: فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون[۲].

فمشيئته أحدية التعلق و هي نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم أنت و أحوالک. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم[۳] فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه.

و إنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و ما أعطاه النظر العقلي، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف. و لذلك كثر المؤمنون و قل العارفون [۲۵ ـ ب] أصحاب الكشوف. «و ما منا إلا له مقام معلوم»: و هو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك.

هذا إن ثبت أن لك وجوداً. فإن ثبت أن الوجود للحق لا لک، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق. و إن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شک. و إن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك و الحكم[۴] لك عليک.

فلا[۵] تحمد إلا نفسك و لا تذم إلا نفسک، و ما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لک. فأنت غذاؤه بالأحكام، و هو غذاؤك بالوجود. فتعين عليه ما تعين عليك. فالأمر منه إليك و منك إليه. غير أنک[۶] تسمى مكلَّفاً و ما كلَّفك إلا بما قلت له كلفني بحالك و بما أنت عليه. و لا يسمَّى مكلَّفاً: اسم مفعول.

۱. ب: شاء اللّه

۲. معنى العبارة كلها: فما شاء اللّه أزلاً هداية الناس أجمعين فلم يهتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات فى حال ثبوتها. و حكم «لو شاء» فى الآية: «فلو شاء لهداكم أجمعين» هو حكم «إن يشأ» فى قوله: «إن يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد». فهل يشاء اللّه بعد هذا الخلاف ما عليه الأشياء فى ثبوتها؟ هذا مستحيل.

۳. ب، ن: فى العالم ۴. ن: فالحكم بالفاء ۵. ن: ولا ۶. ن: أنه

برایتان کشف و روشن می‌کرد که خداوند دیدهٔ بصیرت هر ممکنی از عالَم را برای ادراک امر ـ آن‌گونه که در نفس خود بر آن است ـ نگشوده، لذا برخی از آنان عالِم‌اند و برخی دیگر جاهل.

پس نخواست، پس همگی‌شان را هدایت نکرد و نمی‌خواهد، و همین‌طور «اگر بخواهد» آیا می‌خواهد؟ این چیزی است که نمی‌تواند باشد.

بنابراین مشیتش را یک تعلق است، و آن نسبتی است که تابع علم است و علم، نسبتی است که تابع معلوم است و معلوم تو هستی و حالات تو. پس علم را اثری در معلوم نیست، بلکه معلوم را در عالِم اثر است و او از نفسش، آنچه را که در عینش بر آن است بدان می‌بخشد.

خطاب الهی به حسب آنچه که مخاطبان بر آن توافق دارند و آنچه را که نظر عقلی می‌بخشد، آمده و خطاب بر آنچه که کشف آن را می‌بخشد نیامده است، از این روی مؤمنان بسیار شدند و عارفان و صاحبان کشف اندک؛ «و ما منا الا له مقام معلوم = هیچ‌کس از ما نیست مگر مقامی معلوم دارد ـ ۱۶۴ / صافات» و آن همان است که تو در ثبوتت بدان بودی، و در وجودت بدان ظاهر گشتی.

این در صورتی است که ثابت شود تو را وجودی است. پس اگر ثابت شد که وجود حق راست ـ نه تو را ـ پس بدون‌شک تو را حکم در وجود حق است، و اگر ثابت شد که تو موجودی در آن صورت، بدون شک حکم تو را خواهد بود، و اگر حکم کننده حق باشد، در این صورت وی را جز افاضهٔ وجود بر تو نیست، و حکم تو را بر تو است.

پس جز خودت را ثنا مکن، و جز خودت را نکوهش مکن! و حق را جز حمدِ افاضهٔ وجود باقی نمی‌ماند، زیرا آن وی راست، نه تو را؛ پس تو غذای او به واسطهٔ احکامی، و او غذای تو به واسطهٔ وجود است. پس آنچه که بر تو تعیّن پیدا کرد، بر او هم تعیّن می‌یابد. پس کار از او به تو است و از تو به او، جز آن‌که تو را مکلَّف نامید، و مکلِّفت نساخت مگر به واسطهٔ آن‌که به او گفتی: مرا به حال خودت و بدانچه که بر آنی مکلّف ساز؛ و او مکلَّف ـ اسم مفعول ـ نامیده نمی‌شود.

فيحمدني و أحمده و يعبدني و أعبده
ففي حال أقرُّ به و في الأعيان أجحده
فيعرفني و أنكره و أعرفه فأشهده
فأنى بالغنى[1] و أنا أُساعده فأسعده؟
لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا و حقق فيَّ مقصده

و لما كان للخليل[2] هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً لذلك سنّ القِرَى[3]، و جعله ابن مَسَرّة[4] مع ميكائيل[5] للأرزاق، و بالأرزاق يكون تغذي المرزوقين[6]. فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبق فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري[7] في جميع أجزاء المغتذي كلها [۲۶ ـ أ] و ما هنالک[8] أجزاء فلابد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء[9] فتظهر بها ذاته جل و علا

فنحن له كما ثبتت أدلتنا و نحن لنا
و ليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا
فلي وجهان هو و أنا و ليس له أنا بأنا
و لكن فيَّ مظهره فنحن له كمثل إنا

و اللّه يقول الحق و هو يهدي السبيل.

۱. أ: الضنى ۲. أ: + عليه‌السلام (ايضاً ـ ع)
۳. هكذا في المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القِرى في أ ۴. ابن مسرّة الجبلى ـ ع.
۵. أ: + عليه‌السلام ۶. أ: المرزوق ۷. أ: سرى ۸. أ: هناک ۹. كلّها بالاسماء ـ ع.

مراحمد می‌کند و من هم‌اورا حمدوسپاس‌می‌کنم
مرا عبادت می‌کند ومن‌هم او را عبادت می‌کنم
در حالی بدو اقرار و اعتراف دارم
و در اعیان او را انکار می‌ورزم
او مرا می‌شناسد و من انکارش می‌ورزم
و او را می‌شناسم پس بدو گواهی می‌دهم
او را کجا غنا و بی‌نیازی باشد؟
در حالی که من او را مساعدت و یاری می‌کنم؟
برای این حق‌تعالی مرا ایجاد کرد
پس او را دانستم و پدیدش آوردم
به این معنی برای ما حدیث آمده است
و در من هدف و مقصدش را تحقق بخشید

و چون خلیل علیه‌السلام را این مرتبه که بدان خلیل نامیده می‌شود حاصل بود، از این روی سنّتِ میهمان‌نوازی روش او شد؛ و ابن‌مسرّهٔ جبلی او را با میکائیل برای ارزاق و روزی‌ها قرار داد، و مرزوقان به واسطهٔ ارزاق تغذیه می‌شوند. و چون رزق در ذات مرزوقان نفوذ یافت، به طوری که در رزق چیزی باقی نماند جز آن‌که در مرزوق نفوذ کرده باشد، غذا در تمام اجزای غذا خورنده ساری می‌گردد، و درواقع اجزایی نیست، پس ناگزیر باید در تمام مقامات الهی که از تمام آنها به اسما تعبیر می‌شود نفوذ کند و بدانها، ذات او جلّ و عَلا ظاهر گردد.

ما برای اوییم، چنان‌که دلایل ما ثابت کرده و ما برای خودمانیم
وی را جز تکوین من نیست
پس ما برای او، مانند خودمان هستیم برای خود
مرا دو وجه است: هویت و انانیّت
و او را انانیت به سبب انانیت من نیست
ولی مظهرش در انانیت من است پس ما برای او مانند آونديم

والله یقول الحق و هو یهدی السبیل = خداست که سخن درست می‌گوید و همو به راه راست هدایت می‌کند ـ ۴ / احزاب».

٦
فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

فداء نبي ذَبح ذِبْح لقربان ... و أين ثواج[١] الكبش من نوس إنسان
و عظمه اللّٰه العظيم عناية ... بنا أو به[٢] لا أدر[٣] من أي ميزان
و لا شك أن البُدْن أعظم قيمة ... و قد نزلت عن ذبح كبش لقربان
فيا ليت شعري كيف ناب بذاته ... شخيص كبيش عن خليفة رحمان
ألم تدر أن الأمر فيه مرتب ... وفاء لأرباح و نقص لخسران؟
فلا خلق أعلى من جماد و بعده ... نبات على قَدْرٍ يكون و أوزان
و ذو الحس بعد النبت و الكل عارف ... بخلافه[٤] كشفاً و إيضاح برهان
و أما المسمى آدما[٥] فمقيد ... بعقل و فكر أو قلادة إيمان
بذا قال سهل[٦] و المحقق مثلنا ... لأنا و إياهم بمنزل إحسان

١. ثؤاج ـ ع. ٢. به او بنا ـ ع.
٣. لا أدر في المخطوطات الثلاثة و قد حذفت الياء من أدرى للضرورة الشعرية و كان في الإمكان أن يقول «لم أدر»؛ لم ادر ـ ع. ٤. بخلاّقه ـ ع. ٥. أ، ب: آدم ٦. سهل بن عبداللّٰه التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ ﻫ).

٦

فص حکمت حقی در کلمهٔ اسحاقی

چگونه فدای پیغمبری کشتن قربانی‌ای تواند بود؟
و چگونه صدا و حرکت گوسفند به جای صدای انسان و حرکتش تواند بود؟
خداوند بزرگ آن را عظیم خوانده است، از راه عنایت
به ما یا به او، ندانستیم که از کدام میزان است؟
شکی نیست که شتر از حیث ارزش گران‌تر است
با این همه از جهت تقرب از گوسفند قربانی تنزل یافت
کاش می‌دانستمی که چگونه گوسفندی کوچک
به ذات خود نیابت خلیفهٔ حضرت رحمان را کرد؟
آیا نمی‌دانی که کار در آن مرتَّب است
و تمامیتی است برای کسب سود و نقص و زیان؟
پس خلقی برتر از جماد و بعد از آن
نبات ـ بر قدر و قیمتی که دارد ـ نیست
و بعد از نبات حیوان است، پس همگان
به‌آفرینندهٔ خود از جهت کشف و آشکارکنندگی برهان، دانایند
اما نامیده شدهٔ به آدم، مقید
به عقل و فکر است و یا تقلید ایمانی
سهل بن عبدالله و محقق مانند ما به این قائلند
زیرا ما و آنان در منزل احسانیم

[۲۶ـب] فمن شهد الأمر الذي قد شهدته   يقول بقولي في خفاء و إعلان
و لا تلتفت[۱] قولاً يخالف قولنا   و لا تبذر السمراء[۲] في أمر[۳] عميان
هم الصم و البكم الذين أتى بهم   لأسماعنا المعصوم في نص قرآن

اعلم أيدنا اللّه و إياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: «إني أرى في المنام أني أذبحک» و المنام حضرة الخيال فلم يعبرها.

و كان كبش[۴] ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدَّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح[۵] العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى و هو[۶] لا يشعر. فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج[۷] إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك[۸] الصورة.



أ لا ترى كيف قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم لأبي بكر[۹] في تعبير[۱۰] الرؤيا: «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً» فسأله[۱۱] أبو بكر أن يعرِّفه ما أصاب فيه و ما أخطأ فلم يفعل[۱۲].

و قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام حين[۱۳] ناداه: «أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا» و ما قال له صَدَقْتَ[۱۴] في الرؤيا أنه ابنک: لأنه ما عبرها، بل أخذ بظاهر ما رأى، و الرؤيا تطلب التعبير.

۱. أ: يلتفت بالياء
۲. أ: يبذر، ن: تبذل. والسمراء الحنطة و لا تبذر السمراء فى أرض عميان أى لا تبذيل المعرفة لغير المستعدين لقبولها ۳. ارض ـ ع. ۴. ن: و كان كبشاً ظهر ۵. ب: بذبح ۶. ن: وهم لا يشعرون
۷. ن: إنه محتاج؛ يحتاج ـ ع. ۸. اللّه بتلک ـ ع. ۹. أ: + رضى اللّه عنه ۱۰. تعبيره ـ ع.
۱۱. فسأل ـ ع. ۱۲. أ: + صلّى اللّه عليه وسلم ۱۳. لابراهيم حين ـ ع. ۱۴. ب: قد صدقت

هرکس حقیقت امر را که من مشاهده کرده‌ام مشاهده کند
در پنهان و آشکار قائل به قول من می‌شود
به سخنی که مخالف سخن ماست توجه مکن
و گندم را در زمین کوران کشت مکن
آنان کر و لال‌اند و کسانی‌اند که
معصوم «ص» در آیهٔ قرآن به گوش ما فرو خواند

بدان! ـ که خداوند ما و ترا یاری کناد ـ! ـ: ابراهیم خلیل، علیه‌السلام، به فرزندش گفت: «انی اری فی الانام انی اذبحک = من به خواب دیدم که ترا ذبح می‌کنم ـ ۱۰۲ / صافات» و خواب، مرتبهٔ خیال است، پس آن را تعبیر نکرد.

گوسفند در صورت فرزند ابراهیم در خواب ظاهر گشت، پس ابراهیم خواب را راست دانست. پس پروردگارش او [اسحاق] را به جای وَهم ابراهیم، به ذبحی عظیم که عبارت از تعبیر رؤیای او نزد خدا بود فِدا و عوض داد و او، نمی‌دانست. بنابراین تجلی صوری در مرتبهٔ خیال [مقید] نیازمند به علمی دیگر است که بدان، آنچه را که خداوند از آن صورت اراده دارد ادراک گردد.

آیا نمی‌نگری! چگونه رسول خدا، صلی‌الله علیه و سلّم، در تعبیر کردن ابوبکر رؤیا را فرمود: «اصبت بعضاً و اخطأت بعضاً = بعضی را درست گفتی و بعض دیگر را اشتباه کردی». ابوبکر از آن حضرت درخواست که آنچه را درست گفته و آنچه را که راه خطا پیموده معلومش دارد، آن حضرت چنین کاری را نکرد.

خدای متعال به ابراهیم، هنگامی که ندایش داد، فرمود: «ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا = حقا که رؤیای خویش را ای ابراهیم راست داشتی ـ ۱۰۴ و ۱۰۵ / صافات» و بدو نفرمود. در رؤیا راست گفتی که او فرزندت است؛ زیرا او رؤیایش را تعبیر نکرد، بلکه به ظاهرِ آنچه که دیده بود عمل کرد، درحالی که رؤیا تعبیر را می‌طلبد.

و لذلك قال العزيز «إن كنتم للرؤيا تعبرون[۱]». و معنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر. فكانت[۲] البقر سنين في المَحْل و الخصب. فلو صدَق في الرؤيا لذبح ابنه، و إنما صدّق الرؤيا في[۳] أن ذلك عين ولده، و ما كان عند الله إلا الذِّبح العظيم في صورة ولده [۲۷ ـ أ] ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه‌السلام: ما هو فداء في نفس الأمر عند الله[۴].

فصوّر الحس الذِّبح و صور الخيال إبن إبراهيم عليه السلام. فلو[۵] رأى الكبش في الخيال لعبَّره[۶] بابنه أو بأمر آخر. ثم قال[۷] «إن هذا لهو البلاء المبين[۸]» أي الاختبار المبين أي الظاهر[۹] يعني الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير: فغفل فما وفَّى الموطن حقه، و صدّق الرؤيا لهذا السبب.

كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه عليه السلام قال: «من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتي» فرآه تقي بن مخلد و سقاه النبي صلى الله عليه و سلم في هذه الرؤيا لبناً فصدّق تقيٌّ بن مخلد رؤياه فاستقاء[۱۰] فقاء لبناً. و لو عبَّر رؤياه لكان ذلك اللبن علماً. فحرمه الله علماً كثيراً على قدر ما شرب[۱۱].

ألا ترى رسول الله صلى الله عليه و سلم أُتِيَ[۱۲] في المنام بقدح لبن[۱۳]: «فشربته حتى خرج الرّي من أظافيري[۱۴] ثم أعطيت فضلي عمر». قيل ما أوَّلته يا رسول الله؟

۱. ن: ساقطة ۲. و كانت ـ ع. ۳. أ: في ساقطة

۴. أي ففداه من أجل ما خطر بفكر ابراهيم من أن الذى رآه كان صورة ابنه ـ وليس ذلك فداء حقيقياً فى نفس الأمر عندالله، لأن الصورة التى رآها ابراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكبش ظاهرة فى صورة ابنه.

۵. ابراهيم. فلو ـ ع. ۶. أ: لعبرنا عنه ۷. ب: + تعالى

۸. ن: «إن هذا لهو البلاء» أى الاختبار «المبين» أى الظاهر ۹. اى الاختبار الظاهر ـ ع. ۱۰. ن: فاستق

۱۱. ن: + من اللبن ۱۲. ب: لما أتى ۱۳. لبن قال ـ ع. ۱۴. ب: أظفاري.

از این روی عزیز گفت: «ان کنتم للرؤیا تعبرون = اگر تعبیر رؤیا می‌کنید - ۴۳ / یوسف»، و معنی تعبیر، گذشتن از صورت آنچه که دیده است به امری دیگر می‌باشد؛ [مثلاً] گاو سال‌های خشکسالی و حاصلخیزی می‌باشد؛ پس اگر رؤیا را راست داشته بود، مسلماً فرزندش را می‌کشت؛ بلکه رؤیا را در این که آن عین فرزندش است راست داشت و آن نزد خداوند جز ذبح عظیم، در صورت فرزندش، نبود، پس فدایش داد، از برای آنچه که در ذهن ابراهیم واقع شد، و آن در نفس‌الامر نزد خداوند فدا نبود.

پس حس، ذبح را صورت بخشید و خیال، فرزند ابراهیم را صورت داد، و اگر گوسفند را در خیال دیده بود، هر آینه آن را به فرزندش و یا امری دیگر تعبیر می‌کرد؛ سپس گفت: «ان هذا لهو البلاء المبین = این امتحانی بزرگ بود - ۱۰۶ / صافات»، یعنی آزمایش آشکار و ظاهر؛ یعنی آزمایش در علم که آیا می‌داند موطن رؤیا از حیث تعبیر چه اقتضا دارد یا نه؟ زیرا او [حق] می‌داند که موطن خیال درخواست تعبیر دارد و [ابراهیم] فراموش کرد، پس حقِ موطنِ را ادا نکرد و بدین سبب رؤیا را تصدیق کرد.

چنان‌که امام تقی بن مخلّد - صاحب مسند - عمل کرد. وی در خبری که نزدش صحیح بود شنید که رسول خدا، صلی‌الله علیه وسلّم، فرمود: «من رآنی فی المنام فقد رآنی فی الیقظة، فان الشیطان لا یتمثل علی صورتی = هرکس مرا در خواب مشاهده کند مانند این است که در بیداری مشاهده کرده است، زیرا شیطان بر صورت من تمثل نمی‌یابد». تقی بن مخلّد آن حضرت را در رؤیایش مشاهده کرد که به او شیر نوشانید، پس تقی بن مخلّد رؤیایش را تصدیق کرد به او حالت تهوّع دست داد و شیر را بالا آورد، ولی اگر رؤیایش را تعبیر کرده بود، [درمی‌یافت که] آن شیر مسلماً علم بوده است، لذا خداوند او را از علم فراوانی - بر آن مقدار که نوشیده بود - محروم کرد.

آیا نمی‌بینی که رسول خدا، صلی اللّه علیه و سلّم، را در خواب پیمانه‌ای از شیر دادند؟ فرمود: «آن را نوشیدم تا آن‌که سیرابی آن از ناخن‌هایم خارج گشت، پس

قال العلم، و ما تركه لبناً على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا و ما تقتضيه[۱] من التعبير. و قد عُلِمَ أن صورة النبي صلى الله عليه و سلم [۲۷ ـ ب] التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة، و أن صورة روحه و لطيفته[۲] ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ و لا من نفسه[۳].

كل روح بهذه المثابة. فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة[۴] جسده كما مات عليه لا يخرم[۵] منه شيء[۶]. فهو محمد صلى الله عليه و سلم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية[۷] تشبه[۸] المدفونة لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه و سلم عصمة من اللّه[۹] في حق الرائي. و لهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه[۱۰] جميع ما يأمره[۱۱] أو[۱۲] ينهاه عنه[۱۳] أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان[۱۴].

فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها. و بهذا القدر و عليه اعتمد إبراهيم[۱۵] عليه‌السلام و تقي بن مخلد. و لما كان للرؤيا هذان الوجهان، و علمنا الله: فيما فعل بإبراهيم و ما قال له: الأدب لما يعطيه مقام النبوة، عَلِمْنَا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أنْ نعبِّر[۱۶] تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معاً.

و إن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها[۱۷] كما نرى الحق في الآخرة سواء [۲۸ ـ أ].

۱. ب، ن: يقتضى (ايضاً ـ ع) ۲. أ: و لطيفه ۳. أى أحد فى صورة أحد و لا فى صورة نفسه
۴. فتجسد روح النبى عليه‌السلام بصورة ـ ع. ۵. أ: يخرج، ب: يخرم منه شيئاً
۶. لايخرم المتجسّد منه شيئاً ـ ع. ۷. أي مثالية و هذا هو التعبير عندهم ۸. صورة تشبه ـ ع.
۹. اللّه تعالى ـ ع. ۱۰. منه ـ ع. ۱۱. يامره به ـ ع. ۱۲. و ـ ع. ۱۳. ساقطة فى ب، ن
۱۴. أى أو أى شىء كان من أقسام اللفظ ۱۵. ابراهيم الخليل ـ ع. ۱۶. أ: تغير ۱۷. أ: رأينا

باقیمانده‌ام را به عمر دادم»، گفتند: آن را چه تأویل فرمودی ای رسول خدا؟ فرمود: علم. آن را بر همان صورت شیر که دیده بود تعبیر نکرد، چون به مواطن رؤیا و آنچه از تعبیر که اقتضا می‌کند علم داشت. معلوم است که صورت پیغمبر، صلّی‌اللّه علیه وسلّم، که حسّ آن را مشاهده کرده است در مدینه مدفون است، و صورت روح و لطیفهٔ او را هیچ کس نه در خودش و نه در دیگری مشاهده نکرده است.

هر روحی بدین‌گونه است که برایش، روح پیغمبر در خواب، به صورت جسدش - به همان گونه که هنگام مرگ بود - تجسّد می‌یابد که از تجسّد یافته چیزی قطع نشده و تغییر نیافته است، بنابراین - در خواب دیده شده- محمد، صلی اللّه علیه وسلّم، از حیث روحش، در صورتی جسدی که شباهت به دفن شده دارد. امکان ندارد که شیطان به صورت جسد او، صلّی اللّه علیه وسلّم، مصوَّر شود، این عصمت و نگاهداشت از جانب خداوند است مر بیننده را؛ از این روی کسی که او را به این صورت مشاهده کند، تمام آنچه را که بدان فرمان دهد و یا از آن نهی کند و یا خبر دهد از او می‌گیرد، همان‌گونه که احکام را در زندگانی دنیا [بدون تعبیر و تغییر] برحسب دلالتِ لفظی - از نصّ و یا ظاهر و یا مجمل و یا هر چه که می‌خواهد باشد - از او می‌گرفت.

پس اگر او را [پیامبر] چیزی عطا کرد، آن چیز همان است که تعبیر در آن داخل می‌شود، و اگر آن چیز در حس و خارج چنان باشد که در خیال بود، آن رؤیا را تعبیری نیست. ابراهیم خلیل، علیه‌السلام، و تقی بن مخلّد بر این مقدار بودند و بر آن اعتماد کردند. و چون رؤیا را این دو وجه است و خداوند در آنچه دربارهٔ ابراهیم انجام داد ما را تعلیم داد و آنچه را که بدو فرمود ادب بود که آن را مقام نبوت اقتضا می‌کند، ما در مشاهدهٔ حق‌تعالی در صورتی که آن را دلیل عقلی رد می‌کند دانستیم که آن صورت را به حق مشروع تعبیر کنیم، یا دربارهٔ بیننده، و یا مکانی که آن را در آنجا دیده است، و یا هر دو با هم.

پس اگر آن را دلیل عقلی مردود نشمارد بر همان صورت که دیده‌ایم باقی می‌گذاریم، همان‌طور که حق‌تعالی را در آخرت مشاهده می‌کنیم، فرقی نمی‌کند.

فللواحد الرحمن في كل موطن ... من الصور ما يخفي و ما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحق قَدْ تَکُ[1] صادقاً ... و إن قلت أمراً آخراً أنت عابر
و ما حكمه في موطن دون موطن ... ولكنه بالحق للخلق سافر
إذا ما تجلى للعيون ترده ... عقول ببرهان عليه تثابر
و يُقْبَل في مجلَى العقول و في الذي ... يسمى خيالًا و الصحيح النواظر

يقول أبو يزيد[2] في هذا المقام لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها[3]. و هذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام. بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدَّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق و مع ذلك ما اتصف بالري فلو امتلأ ارتوى. و قد قال ذلك أبو يزيد. و لقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه فيـ ... ـك فأنت الضيق الواسع
لو أن ما قد خلق الله ما ... لاح بقلبي فجره الساطع[4]
من وسع الحق فما ضاق عن ... خلق فكيف الأمر يا سامع؟

۱. أ: فديتک ۲. أبويزيد طيفور بن عيسى البسطامى الصوفى المعروف. قيل مات سنة ۲۶۱ ه.
۳. ب: به (ايضاً ـ ع) ۴. أ: تذكر البيت الرابع قبل الثالث

خداوند رحمان را در هر موطنی صوَری است
که بعضی پنهان است و بعضی آشکار
اگر گویی: که این حق است، راست‌گو هستی
واگر گویی امر دیگری است، تعبیر کرده‌ای
حکم او در موطنی غیرموطن دیگر نیست
بلکه به حق، در خلق ساری است
هنگامی که به دیدگان تجلی می‌کند
عقول به‌برهانی‌که برآن‌مداومت دارند،اورا مردود می‌شمارند
و در مجلای عقول و در آنچه که خیال نامیده می‌شود
و چشم‌های صحیح و سالم، پذیرفته می‌شود

ابویزید در این مقام گوید: اگر عرش و آنچه که عرش را فرا گرفته است، صد هزار هزار بار در گوشه‌ای از زوایای قلب عارف درآید، آن را احساس نکند؛ و این، وسعت و فراخی [قلب] ابویزید است در عالم اجسام. بلکه گویم: اگر آنچه که وجودش نهایت ندارد، انتهای وجودش با عین موجِده‌اش در گوشه‌ای از زوایای قلب عارف درآید، در علم خود آن را احساس نکند؛ زیرا ثابت شده که قلب، حق را فرا گرفته است، و با این همه متصف به سیرابی نشده، اگر پر می‌شد، سیراب می‌گشت. این را ابویزید گفته است. ما نیز در این سخنمان بر این مقام آگاهی داده‌ایم:

ای آفرینندهٔ اشیا در نفس خود
تو جامع آنچه آفریده‌ای هستی
آنچه را که وجودش انتها ندارد در خودت می‌آفرینی
پس تو تنگ‌کنندهٔ وسعت بخشی
اگر آنچه راکه‌خداوند آفریده است در قلب من باشد
سپیده‌دم تابان او آشکار نشود
هر که را حق گنجد، از خلق به تنگ نیاید
پس ای شنونده! کار چگونه تواند بود؟

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، و هذا هو الأمر العام. [۲۸ ـ ب] و العارف يخلق بالهمة[۱] ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه. و لا يئودها[۲] حفظه، أي حفظ ما خلقته. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقاً، بل لا بد من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بهمته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته[۳] في كل حضرة، و صارت الصور يحفظ بعضها بعضاً. فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظٌ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت[۴] جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة[۵] التي ما غفل عنها.

لأن الغفلة ما[۶] تعم قط لا في العموم[۷] و لا في الخصوص. و قد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله[۸] يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق؛ فإن الحق لا يغفل و العبد لابد له أن يغفل عن شيء دون شيء. فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول «أنا الحق»، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق: و قد بينا الفرق.
و من حيث ما غفل عن صورة ما و حضرتها فقد تميز العبد من الحق. و لابد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمن، و حفظ الحق ما خلق ليس كذلك [۲۹ ـ أ] بل حفظه لكل صورة على التعيين. و هذه مسألة أُخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا و لا غيري إلا في هذا الكتاب.

۱. بهمّته ـ ع. ۲. يؤودها ـ ع. ۳. أى بصورة العارف ۴. ب: ان حفظت ـ و هو خطأ
۵. ن: فى الحضرات. أ: ساقطة ۶. لا ـ ع. ۷. قط فى العموم ـ ع. ۸. ب + العارفون

هر انسانی در نیروی خیالش آنچه را که - جز در آن جا [عالم خیال] - وجود ندارد، به واسطهٔ وهم می‌آفریند، و این امری عام است. اما عارف به همتش آنچه را که در خارج از محل همت وجود می‌یابد می‌آفریند؛ اما پیوسته همت آن را حفظ و نگهش می‌دارد و حفظش بر او گران نمی‌آید، یعنی: حفظ آنچه که خلق کرده است. بنابراین هر وقت که بر عارف غفلتی از حفظ آنچه آفریده است عارض شود، آن مخلوق نابود گردد؛ مگر آن‌که عارف تمام مراتب را فرا گرفته باشد، در آن صورت وی مطلقاً غفلت نمی‌ورزد، بلکه ناگزیر از مرتبه‌ای است که آنها را مشاهده نماید.

چون عارف به همتش خلق کرد آنچه را که خلق کرد، و وی را این احاطه باشد، آن خلق در هر مرتبه‌ای به صورتش ظاهر می‌شود. و صور بعضی‌ها بعض دیگر را حفظ می‌نمایند، و چون عارف از مرتبه‌ای و یا مراتبی غفلت ورزد و درحالی که مرتبه‌ای از مراتب را شاهد باشد، آنچه از صورت خلقش را که در آن است حافظ است، با حفظش مر آن یک صورت را در مرتبه‌ای که از آن مرتبه غفلت نورزیده است، تمام صور حفظ می‌شود.

زیرا غفلت، هرگز عام و فراگیر نتواند بود، نه در عموم و نه در خصوص. در اینجا رازی را آشکار ساختم که اهل الله پیوسته از اینکه چنین رازی آشکار شود غیرت می‌ورزند. چون در آن، ردّ دعوی ایشان است که حق‌اند؛ زیرا حق غفلت نمی‌ورزد، اما بنده ناگزیر از بعضی چیزها غفلت می‌ورزد؛ پس از حیث حفظ آن چیزی که برای خود خلق کرده است می‌گوید: اناالحق، اما حفظ او مر آن را چون حفظ حق نیست. ما فرق این دو را بیان داشتیم.

بنده از آن حیث که از صورتی از صور و مرتبه‌اش غفلت می‌ورزد، از حق امتیاز یابد، و ناگزیر باید با بقای حفظ، مر تمام صور را ـ به حفظش مر یک صورت از آن صور را، در مرتبه‌ای که از آن مرتبه غافل شده است ـ امتیاز یابد، و این حفظ به «تضمّن» است، و حفظ حق آنچه را خلق کرده است، این‌گونه نیست، بلکه حفظش هر صورتی را به گونهٔ تعیین است، و این مسأله‌ای است که آگاهی یافتم، هیچ‌کس نه من و نه دیگری آن را در کتابی ـ جز این کتاب ـ ننوشته است.

فهي يتيمة الدهر[1] و فريدته. فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع[2] الصورة، مثلها مَثَلُ الكتاب الذي قال اللّه فيه «ما فرطنا في الكتاب من شيء» فهو الجامع للواقع و غير الواقع. و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا[3] في نفسه فإن المتقي الله[4] «يجعل له فرقاناً» و هو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب. و هذا الفرقان[5] أرفع فرقان.

فوقتاً يكون العبد رباً بلا شک — و وقتاً يكون العبد عبداً بلا إفک
فإن كان عبداً كان بالحق واسعاً — و إن كان رباً كان في عيشة ضنک
و من كونه رباً يرى الخلق كله — يطالبه من حضرة المُلك و المَلک
فمن[6] كونه عبداً يرى عين نفسه — و تتسع الآمال منه بلا شک
و يعجز عمّا طالبوه بذاته — لذا تر بعض العارفين به يبكي
فكن عبد رب لا تكن ربَّ عبده — فتذهب بالتعليق في النار و السبک

۱. الوقت ـ ع. ۲. ب: ظاهر الصورة ۳. المراد بالقرآن الجمع و بالفرقان الفرق ۴. للّه ـ ع.
۵. ب: القرآن ۶. و في الاصل: تذكر بيت الرابع قبل الثالث

پس این گوهر یکدانه و گران‌بهای روزگار است. مبادا که از آن غفلت ورزی! زیرا مرتبه‌ای است که برایت، حضورِ همراه با صورت باقی می‌گذارد. مَثَلش مَثَل کتابی است که خداوند در شأنش فرمود: «ما فرطنا فی الکتاب من شیء = ما در این کتاب چیزی را فرو گذار نکردیم - ۳۸ / انعام». پس آن فراگیر امور واقع شده و واقع نشده است. و آنچه را گفتیم جز آن کس که در نفس خود قرآنی باشد نمی‌فهمد؛ زیرا کسی که تقوای الهی پیشه کند، «یجعل له فرقاناً = برایش فرقانی قرار دهد - ۲۹ / انفال». و آن مانند چیزی است که در این مسأله بیان داشتیم [یعنی:] در آنچه که بنده از پروردگار امتیاز می‌یابد، و این فرقان بلند قدرترین فرقان است.

گاهی بنده بدون هیچ شکی «رب» باشد
و گاه دیگر بنده بنده باشد، بدون تهمت و دروغ
اگر بنده باشد به حق‌تعالی واسع و توانا باشد
واگر«رب»باشد در زندگانی با تنگی و سختی به‌سر برد
و از آن جهت که «رب» است تمام خلق را
از ملک و ملکوت می‌بینند که از او طلب می‌نمایند
پس از جهت بنده بودنش عین نفس خودش را بیند
و آمال او بدون شک فراخی و وسعت یابد
و او ازآنچه که می‌طلبند به‌ذات خود عاجز است
ازاین روی بعضی‌از عارفان را به‌درگاه او در گریه می‌بینی
پس بندهٔ «رب» باش نه «ربِ» بندهٔ او
وگرنه در آتش درافتی و آویخته و گداخته شوی

۷
فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية

أعلم أن مسمى الله[۱] أحديٌّ بالذات كلٌ بالأسماء. و كل[۲] موجود [۲۹ ـ ب] فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل[۳].

و أما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء و لآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض. فأحديته مجموع كله بالقوة. و السعيد من كان عند ربه مرضياً، و ما ثَمَّ إلا من هو مرضي عند ربه لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته؛ فهو عنده مرضي فهو سعيد.

و لهذا[۴] قال سهل[۵] إن للربوبية سراً ـ و هو أنت: يخاطب[۶] كل عين ـ لو ظهر[۷] لبطلت الربوبية. فأدخل عليه «لو» و هو حرف امتناع لامتناع[۸]، و هو لا يظهر

۱. أ + تعالى خاصة ۲. فكل ـ ع.

۳. ب: + بعد الكل «فكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قبله» ۴. ن: و بهذا بالباء

۵. ن: + رضي الله عنه ۶. أ، ن: تخاطب بالتاء

۷. ظهر هنا معناها زال، ذكرها الشيخ في الفتوحات ج ۲، ص ۶۳۱، س ۸ من أسفل، حيث اقتبس عبارة سهل بن عبدالله و هي: «للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية». قال ظهروا عن البلد أي ارتفعوا. قال في الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أي زائل. و قوله «و هو أنت» من كلام ابن عربي لا من كلام سهل، و على هذا فمعنى قوله «يخاطب كل عين» أن ذلك السر الذي هو أنت مراد به كل إنسان و كل موجود. و يصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل: فيخاطب أي سهل بكلمة أنت كل عين.

۸. أي تمنع وقوع المشروط من أجل عدم وقوع الشر فهي ضد إن التي توجب وقوع المشروط من أجل وجوع الشرط

۷
فص حکمت علیّ در کلمهٔ اسماعیلی

بدان! نامیده شدهٔ به «الله» به ذات، احدی است و به اسما، کُلّ است؛ و هیچ موجودی را از «اللّه»، جز ربّی [اسمی] که خصوص اوست نمی‌باشد، محال است که «کُلّ» وی را باشد.



اما احدیت الهیّت، هیچ یک [موجودی] را در آن گامی نیست، زیرا به یکی از آن چیزی، و به دیگری چیز دیگر گفته نمی‌شود، چون آن [احدیت] تبعیض‌پذیر نیست. پس احدیت او مجموعی بالقوه از تمامی آنها [اسما] است. و نیک‌بخت کسی است که نزد «ربّش» پسندیده باشد، و آنجا جز کسی که نزد «ربش» پسندیده باشد نیست، زیرا ربوبیتش این‌چنین باقی می‌ماند، بنابراین او نزد وی پسندیده است، پس نیک‌بخت می‌باشد.

از این روی سهل گفت: ربوبیت را رازی است و آن [راز] تویی، [که این سخن] هر عینی را مخاطب قرار می‌دهد، و اگر ظاهر شود ربوبیت باطل شود. در آن کلمه «لو ـ اگر» را داخل کرده، و آن حرف امتناع برای امتناع است، و آن ظاهر نمی‌گردد، پس ربوبیت نیز باطل نمی‌شود؛ زیرا عین را وجودی در خارج جز به ربّش نمی‌باشد، پس

فلا تبطل الربوبية لأنه[1] لا وجود لعين إلا بربه. و العين موجودة دائماً فالربوبية لا تبطل دائماً. و كل مرضي محبوب، و كل ما يفعل المحبوب محبوب، فكله مرضي.

لأنه لا فعل للعين، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل، فكانت «راضية» بما يظهر فيها و عنها من أفعال ربها، «مرضية» تلك الأفعال لأن كل فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته؛ فإن[2] وفَّى فعله و صنعته حقَّ ما عليه[3] «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» أي بيَّنَ أنه أعطى كل شيء خلقه، فلا يقبل النقص و لا[4] الزيادة.

فكان إسماعيل[5] بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضياً. و كذا[6] كل موجود عند ربه مرضي[7]. و لا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيَّنَّاه أن يكون [۳۰ ـ أ] مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلٍ لا من واحد. فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه، فهو ربه. و لا يأخذه أحد من حيث أحديته.

و لهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية؛ فإنك إن نظرته به[8] فهو الناظر نفسه؛ فما[9] زال ناظراً[10] نفسه بنفسه، و إن نظرته بك فزالت الأحدية بك؛ و إن نظرته به و بک[11] فزالت الأحدية أيضاً. لأن ضمير التاء في «نظرتَه» ما هو عين المنظور، فلابد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً و منظوراً، فزالت الأحدية.

و إن كان لم ير إلا نفسه بنفسه. و معلوم أنه في هذا الوصف ناظر و منظور.

۱. ساقطة من ن ۲. فانّه ـ ع. ۳. هى عليه ـ ع. ۴. ساقطة من ن ۵. ن: + عليه‌السلام
۶. و كذلک ـ ع. ۷. أ: مرضياً ۸. ساقطة من ن ۹. الناظر فما ـ ع ۱۰. ن: ناظر ۱۱. ساقطة فى ا، ن.

عین پیوسته موجود است، بنابراین ربوبیت هم هیچ وقت زایل نمی‌گردد. و هر مرضیّ و پسندیده محبوب است و هرچه که محبوب انجام می‌دهد محبوب است، پس تماماً مرضی و پسندیده است.

زیرا عین را فعلی نیست، بلکه فعل مربوط به «رب» آن عین است ـ در آن عین ـ پس عین از اینکه فعل بدو نسبت یابد آرام یافت، بنابراین بدانچه که در وی و از وی ـ از افعال ربّش - ظاهر می‌شود راضی و خشنود است و آن افعال مرضی و پسندیده است، زیرا هر فاعل و صانعی از فعل و صنعت خود راضی و خشنود است، چون حق فعل و صنعت خود را ـ آن گونه که باید ـ ادا کرده است، پس می‌فرماید: «اعطی کلّ شیء خلقه ثم هدی = هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد ـ ۵۰ / طه» یعنی: بیان داشت که وی آفرینش و خلق هر موجودی را بدو داد، پس نه نقص و کاستی می‌پذیرد و نه زیادی و فزونی.

بنابراین اسماعیل به سبب آگاهیش بر آنچه گفتیم، نزد پروردگارش مرضی و پسندیده بود، و همین‌طور هر موجودی نزد ربّش مرضیّ و پسندیده است. و لازم نمی‌آید که چون هر موجودی نزد ربّش مرضیّ و پسندیده است ـ آن گونه که بیان داشتیم ـ نزد «رب» بندهٔ دیگر نیز مرضی و پسندیده باشد؛ زیرا او ربوبیت را جز از کل ـ نه از یکی ـ نگرفته است؛ پس هرچه از کل برایش تعیّن یابد جز آنچه که مناسبش است نمی‌باشد و همان ربّ خاص اوست. و هیچ‌کس او را از حیث احدیتش نمی‌گیرد.

بدین جهت اهل الله تجلی در احدیت را منع داشته‌اند، زیرا اگر تو به او نظر کنی، او ناظر خود است؛ پس پیوسته ناظرِ خود به خویش می‌باشد. و اگر به خودت ناظر او باشی، پس احدیت به سبب تو زایل شود. و اگر به او و به خودت ناظر او باشی نیز احدیت زایل شود، زیرا ضمیر «تاء» ـ «در نظرته = ناظر او باشی» ـ عین منظور نیست؛ پس ناگزیر از نوعی نسبت است که دو امر: ناظر و منظور، را اقتضا نماید، پس احدیت زایل شود.

اگر خودش را جز به خودش نبیند، معلوم است که در این وصف وی ناظر و منظور می‌باشد. پس چنین نیست که مرضی مطلقاً مرضی باشد؛ مگر آن‌که تمام آنچه که به

فالمرضي لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضي فيه. فَفَضَل إسماعيل غيرَه من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً. و كذلك كل نفس مطمئنة قيل لها «ارجعي إلى ربِّكِ» فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها فعرفته[۱] من الكل، «راضية مرضية». «فادخلي في عبادي» من حيث ما لهم هذا المقام.

فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى و اقتصر عليه و لم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين: لابد من ذلك [۳۰ ـ ب] «و ادخلي جنّتي» التي بها[۲] سِتْري و ليست جنتي سواك فأنت تسترني[۳] بذاتک. فلا أُعْرَف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي.

فمن عرفك عرفني و أنا لا أُعرف فأنت لا تعرف. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أُخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين[۴]: معرفة به من حيث أنت، و معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

فأنت عبد و أنت ربٌّ لمن له فيه أنت عبد
و أنت رب و أنت عبد لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحله[۵] من سواه عقد

۱. ن: فتعرفه. ۲. ب: هی ستری(ایضاً ـ ع)، و فی بعض النسخ المطبوعة هی سرّی
۳. أ: تسترینی، و کان الواجب أن تکون تسترینی لو أرادها للمؤنث ۴. ب: المعرفتین ۵. تحلّه ـ ع.

او [مرضی] ظاهر می‌شود، از فعل راضی [رب] در او باشد؛ پس اسماعیل را بر اعیانِ دیگر، بدانچه حق‌تعالی او را توصیف کرده که نزد پروردگارش مرضی و پسندیده است، فضل و برتری داد، و همین طور هر نفس مطمئنه که درباره‌اش فرمود: «ارجعی الی ربک = به سوی ربّت بازگرد ـ ۲۸ / فجر»، او را به اینکه بازگردد فرمان نداد، مگر به سوی ربش که وی را فرا خوانده بود، پس او را از میان همه، «راضیة مرضیة = خشنود و پسندیده» ـ باز شناخت ـ ۲۸ / فجر» «فادخلی فی عبادی = به صف بندگانم درآی ـ ۲۹ / فجر» از آن حیث که آنان را این مقام است.

بنابراین بندگان در اینجا، هر بنده‌ای است که ربش را شناخته و بر او بسنده کرده است و به «رب» غیر خودش ـ با وجود احدیت عین ـ نظر نکرده و از این امر ناگزیر است «وادخلی جنتی = به جنّتم در آی! ـ ۳۰ / فجر» که حجاب من است، وجنت من جز تو نیست، پس تویی که مرا به ذات خودت می‌پوشانی، پس من جز به تو شناخته نمی‌شوم، همان گونه که تو جز به من پدید نمی‌آیی.

بنابراین هر کس که تو را شناخت، مرا شناخته است. و من شناخته نمی‌شوم، پس تو هم شناخته نمی‌شوی. چون داخل جنت او شدی، داخل نفست شده‌ای، پس نفست را به معرفتی دیگر، غیر از معرفتی که آن را شناختی ـ هنگامی که «رب» خود را به معرفت خودت مر او را شناختی ـ خواهی شناخت. در آن دم صاحب دو معرفت خواهی بود: معرفت به او ـ از آن حیث که تویی ـ و معرفت به او به خودت ـ از آن حیث که اوست ـ نه از آن حیث که تویی.

تو بنده‌ای و تو ربی
مر کسی را که تو در آن بنده‌ای
و تو ربی و تو بنده‌ای
مر کسی را که در خطاب پیمانی است
پس هر عقد و پیمانی را که شخص بر آن است
کسی که عقد و پیمانی جز او دارد آن‌را برمی‌گشاید

فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون، و رضوا عنه فهو مرضي. فتقابلت الحضرتان[١] تقابل الأمثال و الأمثال أضداد لأن المثلين[٢] لا يجتمعان إذ لا يتميزان و ما ثم إلا متميز فما ثم مثل؛ فما في[٣] الوجود مثل، فما في[٤] الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة و الشيء لا يضاد نفسه.

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن — فما ثم موصول و ما ثم بائن
بذا[5] جاء برهان العيان فما أرى — بعيني إلا عينه إذ أعاين

«ذلك لمن خشي ربه[٦]» أن يكونه[٧] لعلمه[٨] بالتمييز.

دلنا[٩] على ذلك جهل أعيان في الوجود [٣١ ـ أ] بما أتى به عالم. فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب. و لو لم يقع التمييز[١٠] لفُسِّر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه بما يفسر[١١] الآخر. و المعز لا يفسر[١٢] بتفسير المذل إلى مثل ذلك، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول[١٣] في كل اسم إنه دليل على الذات و على حقيقته من حيث هو. فالمسمى واحد: فالمعز هو المذل من حيث المسمى، و المعز ليس المذل من حيث نفسه و حقيقته، فإن المفهوم يختلف[١٤] في الفهم في كل واحد منهم[15]:

فلا تنظر إلى الحق — و تعريه عن الخلق
و لا تنظر إلى الخلق — و تكسوه سوى الحق

١. أ: الصورتان ٢. ب: المثلين حقيقة ٣. ن: ثم في ٤. ن: ثم في ٥. ن: بما
٦. تتمة الآية السابقة «رضى اللّه عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشى ربه»
٧. أ: يكون ولكنها صححت في الهامش يكونه. ن: يكون ٨. هو لعلمه ـ ع.
٩. ب: بالتميز لما دلنا. أ، ن: بالتمييز لنا ١٠. ب: التميز ١١. يفسر به ـ ع.
١٢. والمعز لا يفسر ساقطة من ن ١٣. أ: تقول بالنون ١٤. أ: مختلف ١٥. منها ـ ع.

خداوند از بندگانش راضي و خشنود شد، پس آنان مرضي و پسنديده‌اند و از او هم راضي و خشنودند، پس او مرضي و پسنديده است. بنابراين دو مرتبه تقابل امثال پيدا كردند، و امثال اضدادند، زيرا دو مثل با هم جمع نمی‌شوند، در غير اين صورت از يكديگر امتياز پيدا نمی‌کنند؛ و درواقع جز متميّز نيست، پس درواقع مثل نباشد؛ بنابراين در وجود مثل نيست، در اين صورت در وجود ضد نيز نباشد، زيرا وجود حقيقت واحد است و هيچ شيئی ضد خودش نمی‌باشد.

جز حق باقي نمی‌ماند پس هيچ موجودی باقي نمی‌ماند
بنابراين درواقع نه‌پيوسته به يكديگری است و نه درواقع جدا شده‌ای
بدين امر برهان عيانی آمده است، كه با دو ديده‌ام
هنگامی که مشاهده می‌کنم جز عين او چيزی نمی‌بينم

«ذلک لمن خشي ربه = اين خاص كسی است كه از ربّش ترسيده است ـ ۸ / بينه» به سبب علمش به تمييز و جدا بودن.

ما را بر جهل اعيان در وجود ـ بدانچه كه عالِم آورد ـ راهنمايي كرد و تمييز بين بندگان واقع گشت، لاجرم بين ارباب هم تمييز واقع شد و اگر تمييز و جداكنندگی واقع نشود، هر آينه يک اسم الهی از تمام وجوهش بدانچه كه [اسم] ديگر تفسير می‌شود تفسير می‌شد، «المعز = عزيزكننده» به تفسير «المذل = خواركننده» تفسير نمی‌شود، و امثال اينها، هرچند كه از وجه احديت همان است، چنان‌كه دربارهٔ هر اسمی گويی: اين دلالت بر ذات و بر حقيقتش ـ از آن حيث كه اسم خاص است ـ دارد، بنابراين مسمّا يكی است، پس «معزّ» از حيث مسمّا همان «مذل» است، اما «معز» از حيث نفس و حقيقتش «مذل» نمی‌باشد، زيرا هر يک از آن دو مفهوم در فهم، مختلف می‌شود.

به حق چنان منگر كه او را
به طور كلی از خلق تهی نمايی
و به خلق منگر آن گونه كه
وی را جز حق جامه‌ای پوشانی

و نزّهه و شبّهه | و قم في مقعد الصدق
و كن في الجمع إن شئت | و إن شئت ففي الفرق
تحزْ بالكل - إن كل | تبدى - قصب السبق
فلا تفنى و لا تبق | و لا تفني و لا تبقي
و لا يلق عليك الوحي | في غير و لا تلقي

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، و الحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها[1] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز. «فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله» لم[2] يقل و وعيده، بل قال «و نتجاوز عن سيئاتهم» مع أنه توعد على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد. و قد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح.

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده | و ما لوعيد الحق عين تعايَن
و إن دخلوا دار الشقاء فإنهم | على لذة فيها نعيم مباين
نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد | و بينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه | و ذاك له كالقشر و القشر صاين

۱. ن: إليها ۲. ولم ـ ع.

او را تنزیه و تشبیه کن
و در جایگاه صدق و راستی بایست
و اگر خواستی در [مقام] جمع باش
و اگر خواستی در [مقام] فرق باش
اگر کل برایت آشکار شد، همه را
فرا گرفته‌ای و سبقت گرفته‌ای
پس فانی نمی‌گردی و باقی نمی‌مانی
و فانی نمی‌کنی و باقی نمی‌گذاری
وحی بر تو، در غیر تو القا نمی‌شود
و تو هم القا نمی‌کنی

ثنا به صدق وعد است، نه به صدق وعید؛ و مرتبهٔ الهی ثنای محمود و پسندیدهٔ بالذات را می‌طلبد، پس بر آن به صدق وعد ثنا می‌شود، نه به صدق وعید ـ بلکه تجاوز ـ «فلا تحسبنَّ الله مخلف وعده رسله = مپندار که خداوند از وعدهٔ خویش با پیغمبرانش تخلف کند ـ ۴۷ / ابراهیم»، و نفرمود: از وعید خود، بلکه فرمود: «و نتجاوز عن سیئاتهم = از گناهانشان درگذریم ـ ۱۶ / احقاف» با این که بر آن وعید داده بود. پس بر اسماعیل به: «انه کان صادق‌الوعد = وی درست وعده بود ـ ۵۴ / مریم» ثنا گفت و امکان دربارهٔ حق‌تعالی زایل گردید، چون در آن طلب برتری‌دهنده است.

پس تنها جز وعدهٔ راست باقی نماند
و وعید حق را عینی که به عیان دیده شود نیست
و اگر در سرای شقاوت داخل شوند
در آنجا لذتی را که مباین نعیم بهشت است دارند
نعیم بهشت جاودان، پس یک امر است
و بین آن دو در تجلی تباین و جدایی است
از جهت گوارایی طعمش عذاب نامیده می‌شود
و آن وی را مانند پوسته است و پوسته، نگاه‌دارنده است

٨

فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الدين دينان، دين عند الله و عند[١] من عرَّفه الحق تعالى و من عرَّف[٢] من عرفه الحق. و دين عند الخلق، و قد اعتبره الله[٣]. فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العليا[٤] على دين الخلق فقال تعالى «و وصى بها إبراهيم بنيه و يعقوب يا بني إن اللّه اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا و أنتم مسلمون»: أي منقادون إليه.

و جاء الدين بالألف و اللام للتعريف و العهد؛ فهو دين معلوم معروف و هو قوله تعالى «إن الدِّين عند اللّه الإسلام» و هو الانقياد. فالدين عبارة عن انقيادک. و الذي من عند الله[٥] تعالى هو[٦] الشرع الذي انقدت أنت إليه. فالدين الانقياد[٧]، و الناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى[٨].

فمن اتصف بالأنقياد لما شرعه الله له فذلك الذي قام بالدين و أقامه، أي أنشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشيء [٣٢ ـ أ] للدين و الحق هو

١. أ: و دين عند ٢. عرّفه ـ ع. ٣. أ: + تعالى ٤. العليّة ـ ع ٥. ن، والدين عنداللّه ٦. اللّه هو ـ ع.
٧. ن: هو الانقياد (ايضاً ـ ع) ٨. اللّه. ـ ع.

۸

«فص حکمت رَوحی در کلمهٔ یعقوبی»

دین دو دین است: دینی نزد خدا، و نزد آن کسی‌که حق تعالی وی را آگاه ساخته است، و یا از کسی که حق تعالی آگاهش ساخته اخذ کرده است، و دینی نزد خلق است که خداوند آن را معتبر دانسته است، پس دینی که نزد خداست همان است که برگزیده است و آن را بر دین خلق، رتبهٔ بلندی بخشیده و فرموده: «و وصّی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلاتموتن الا و انتم مسلمون= و ابرهیم آیین را به پسران خویش - و یعقوب نیز - سفارش کرد که ای پسرکان من! خدا این دین را برای شما برگزید، نمی‌میرید مگر آن که مسلمان باشید - ۱۳۲ / بقره»، یعنی منقادان نزد او باشید.

دین را با الف و لام - برای تعریف و عهد - آورده است، پس آن دین معلومِ معروف است و آن فرمودهٔ الهی است: «ان الدین عندالله الاسلام = دین نزد خدا اسلام است - ۱۹ / آل عمران» و آن - اسلام - عبارت از انقیاد است، پس دین عبارت از انقیاد تو است و آنچه که نزد خداست عبارت از شرع است که تو آن را منقاد شده و گردن نهادی. پس دین عبارت از انقیاد است و ناموس، عبارت از شرعی است که خداوند آن را مقرر داشته است.

بنابراین هر کس متصف بدانچه که خداوند برایش مقرر داشته است باشد، او کسی است که به دین قیام کرده و آن را اقامه نموده است، یعنی: آن را انشا و ایجاد کرده است، چنان‌که نماز را اقامه می‌کند، پس بنده ایجاد کنندهٔ دین است و حق

الواضع للأحكام. فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك. فما[1] سعدت إلا بما كان منک.

فكما أثبت للسعادة[2] لك ما كان فِعْلَکَ[3] كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعالهُ و هي أنت و هي المحدثات. فبآثاره سُمِّي إلهاً و بآثارک[4] سميت سعيداً. فأنزلك الله تعالى[5] منزلته إذا أقمت الدين و انقدت إلى ما شرعه لک. و سأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله.

فالدين كله لله و كله منك لا منه إلا بحكم الأصالة. قال الله تعالى «و رهبانية ابتدعوها» و هي النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف. فلما وافقت الحكمة و المصلحةُ الظاهرةُ فيها الحكمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى، «و ما كتبها الله عليهم».

و لم[6] فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية[7] و الرحمة من حيث لا يشعرون جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه ـ يطلبون بذلك رضوان الله ـ على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: «فما رعوها»: هؤلاء الذين شرعوها و شرعت لهم: «حق رعايتها» «إلا ابتغاء رضوان اللّه» و كذلك[8] اعتقدوا؛ «فآتينا الذين آمنوا» بها «منهم أجرهم» [۳۲ ـ ب] «و كثير منهم»: أي من هؤلاء

۱. ساقط في ن ۲. السعادة ـ ع. ۳. ساقط في ن ۴. ن: و بآثاري سمي ۵. الحقّ تعالى ـ ع.
۶. لمّا ـ ع. ۷. أ: الرحمة و العناية ۸. و لذلک ـ ع.

تعالی وضع کنندهٔ احکام. در این صورت انقیاد، عین فعل تو است، پس دین از فعل تو است، بنابراین جز بدانچه که از خودت است سعادتمند نمی‌شوی.

پس همان طور که فعلت سعادتت را اثبات کرد، همین طور اسمای الهی جز افعالش را اثبات نکرد و آن افعال تو هستی، و آنها محدثات می‌باشند و به واسطه این آثار است که الاه نامیده شده است، و تو به آثار خودت سعید نامیده شده‌ای. پس خداوند تو را در منزلت خودش فرود آورد ـ اگر اقامه دین کنی و آنچه را که برایت مقرر داشته منقاد و مطیع گردی - و به زودی در این باره [انقیاد] با خواست الهی، آنچه را که موجب فایده است ـ بعد از آن‌که آن دینی که نزد خلق است و همان است که خداوند معتبرش داشته است بیان کردیم ـ سخن را گسترش خواهیم داد.

پس دین، تمامش خاص خدا است، اما تمامش از تو است ـ نه از او ـ مگر به حکم اصالت. خداوند فرمود: «و رهبانیة ابتدعوها ـ و رهبانیتی که آن را اختراع کردند ـ ۲۷ / حدید» و آن نوامیس حِکمی می‌باشد که آن را رسولی که در نزد عموم معلوم است از نزد خداوند نیاورده است، به طریقی خاص که در عُرف معلوم می‌باشد، و چون حکمت و مصلحتِ ظاهر در اینها [نوامیس] موافق حکم الهی در مقصود ـ به وضع شرعی الهی ـ بود، خداوند آن را همان‌گونه که از نزد او تعالی مقرر شده بود اعتبار کرد، «وما کتبها الله علیهم = و خداوند آن را بر آنان واجب نکرده بود ـ ۲۷ / حدید».

چون خداوند بین خودش و بین دل‌های آنان باب عنایت و رحمت را به طوری که نمی‌دانستند گشود در دل‌هایشان تعظیم آنچه را که اختراع کرده بودند نهاد تا بدان خشنودی الهی را بر غیر روش نبوت که به تعریف الهی معروف است بجویند، پس گفت: «فما رعوها = اما رعایت آن نکردند ـ ۲۷ / حدید»، آنان که آن را اختراع کردند و برایشان مقرر گردید: «حق رعایتها الا ابتغاء رضوان الله = آن‌گونه که شایستهٔ رعایتش است، مگر برای رضای الهی ـ ۲۷/ حدید» و از این روی اعتقاد پیدا کردند: «فاتینا الذین آمنوا = و کسانی از آنان را که ایمان آوردند ـ ۲۷/ حدید» به آن: «منهم اجرهم و کثیر منهم = پاداششان بدادیم و بسیاری از آنان ـ ۲۷ / حدید»، یعنی از آنان

الذين شرع فيهم هذه العبادة «فاسقون» أي خارجون عن الانقياد إليها و القيام بحقها.

و من لم ينْقَد إليها لم ينقد[۱] مشرِّعه[۲] بما يرضيه. لكن الأمر يقتضي الانقياد: و بيانه أن المكلَّف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه؛ و أما المخالف[۳] فإنه يطلب بخلافه الحاكِمِ عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز و العفو، و إما الأخذ على ذلك، و لابد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله و ما هو عليه من الحال.

فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسرُّ و بما لا يسر: فبما يسر[۴] «رضي الله عنهم و رضوا عنه» هذا جزاء[۵] بما يسر؛ «و من يظلم منكم نذقه عذابا كبيراً» هذا جزاء بما لا يسر. «و نتجاوز عن سيئاتهم» هذا جزاء[۶]. فصح أن[۷] الدين هو الجزاء.

و كما أن الدين هو الإسلام و الإسلام[۸] عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر و إلى ما لا يسر و هو الجزاء. هذا لسان[۹] الظاهر في هذا الباب.

و أما سره و باطنه فإنه تجلٍّ[۱۰] في مرآة وجود الحق: فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه[۱۱] ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف [۳۳ـ أ] صورهم لاختلاف أحوالهم.

فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون. فما

۱. لم ينقد اليه ـ ع. ۲. أ: مشروعه ۳. ب: المخالفة ۴. ساقطة في ن ۵. أ، ن: جزاء
۶. ن: جزاء بما يسر ۷. ن: ساقطة ۸. والاسلام هو ـ ع. ۹. أ: بلسان ۱۰. أ: تجلى ۱۱. ن: تعطيهم

که درباره‌شان این عبارت مقرر شد: «فاسقون = عصیان پیشگان بودند - ۲۷ / حدید»، یعنی: خارج از انقیاد بدان و قیام به حق آن بودند.

هر کس که منقاد آن نباشد، قانون‌گذار آن هم بدانچه که موجب رضایت اوست انقیاد وی نکند؛ ولی کار اقتضای انقیاد را می‌کند و بیانش این که: مکلّف یا با موافقت منقاد است و یا مخالف؛ در موافقِ مطیع سخنی نیست؛ اما مخالف، به واسطهٔ خلافش که بر او حاکم است، از خداوند یکی از دو کار را می‌طلبد: یا تجاوز و درگذشتن از آن و یا مؤاخذه بر آن، و ناگزیر از یکی از این دو می‌باشد، زیرا کار در نفس خودش درست است، پس بر هر حالی انقیاد حق نسبت به بنده‌اش - به سبب افعالش - و آنچه از حال که بر آن است درست است.

پس حال همان مؤثر است؛ و از اینجاست که دین همان جزا می‌باشد، یعنی: معاوضه است بدانچه که شاد می‌سازد، و یا موجب ناشادی می‌شود. پس بدانچه که خوشحالش می‌سازد: «رضی‌الله عنهم و رضوا عنه = خداوند از ایشان راضی است و آنان هم از او راضی‌اند - ۱۹/ مائده»، این جزایی است که بدان خوشحال شود: «و من یظلم منکم نذقه عذاباً کبیرا = و هر کس از شما که شرک آورده او را عذابی سخت کنیم - ۱۹ / فرقان» این جزایی است که موجب ناشادی می‌شود: «و نتجاوز عن سیئاتهم = و از گناهانشان در می‌گذریم - ۱۶ / احقاف» این جزاست؛ پس اینکه دین جزاست درست می‌باشد.

همان گونه که دین عبارت از اسلام است اسلام عین انقیاد می‌باشد، بنابراین بدانچه که خوشحال و شاد می‌شد و بدانچه که ناشاد می‌شد قبول انقیاد کرده است، و این به زبانِ ظاهر همان جزاست در این باب.

امّا سرّ و باطنش، تجلی‌ای در آینهٔ وجود حق است، پس از حق تعالی بر ممکنات، جز آنچه که ذاتشان در احوالشان اقتضا می‌کند باز نمی‌گردد، زیرا آنان را در هر حالی صورتی است، پس صور آنان به سبب اختلاف احوالشان مختلف می‌گردد.

لذا تجلی، به واسطهٔ اختلاف حال، مختلف می‌گردد، و در نتیجه، اثر به‌حسب

أعطاه الخير سواه و لا أعطاه ضد الخير غيره؛ بل هو منعم ذاته و معذبها. فلا يذمَّنَّ إلا نفسه و لا يحمدنَّ إلا نفسه. «فللّه الحجة البالغة» في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم.

ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه[۱] المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها و أعيانها. فقد[۲] علمت من يلتذ و من[۳] يتألم و ما يعقب كل حال من الأحوال و به سمي عقوبة و عقاباً[۴] و هو سائغ في الخير و الشر غير أن العرف سماه في الخير ثواباً و في الشر عقاباً.

2 و بهذا[۵] سمي أو شرح الدين بالعادة، لأنه عاد عليه[۶] ما يقتضيه[۷] و يطلبه[۸] حاله: فالدين العادة: قال الشاعر:

كدِينِك من أم الحويرث قبلها

أي عادتک. و معقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله: و هذا ليس ثَمَّ فإن العادة تكرار.

لكن العادة[۹] حقيقة معقولة[۱۰]، و التشابه في الصور موجود: فنحن نعلم أن زيداً عين عمرو في الإنسانية و ما عادت الإنسانية، إذ لو عادت تكثرت[۱۱] و هي حقيقة واحدة و الواحد لا يتكثر في نفسه. و نعلم أن زيداً ليس عين عمرو في الشخصية: فشخص[۱۲] زيد ليس شخص[۱۳] عمرو مع تحقيق[۱۴] [۳۳ ـ ب] وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين. فنقول في الحس عادت لهذا الشبه، و نقول في الحكم الصحيح لم تعدْ.

۱. فی هذه ـ ع. ۲. ب: وقد ۳. ن: أو ۴. أ: وعقاب ۵. عقاباً. بهذا ـ ع. ۶. عاد اليه ـ ع.
۷. تقتضيه ـ ع. ۸. تطلبه ـ ع. ۹. المراد: بالعادة هنا الأمر الذی يعود فيظهر متكثراً متعدداً.
۱۰. حقيقة واحدة معقولة ـ ع. ۱۱. لتكثرت ـ ع. ۱۲. ب: تشخص ۱۳. ب: تشخص ۱۴. تحقق ـ ع.

آنچه که می‌باشد در بنده واقع می‌شود. در این صورت، خیر و خوبی را جز خودِ او موجب نمی‌گردد و ناشادی را نیز به همین ترتیب. اوست که نعمت بخش ذات خود و عذاب کننده ذاتش می‌باشد، پس جز خود را ثنا و ستایش نکند و جز خودش را نکوهش ننماید. بنابراین خداوند را در علمش به آنان، دلیل رساست، زیرا علم، تابع معلوم می‌باشد.

سپس سرّی است که در این مسأله بالاتر آن می‌باشد، این که: ممکنات بر اصلشان که عدم است می‌باشند، و وجودی جز وجود حق ـ به صور احوالی که ممکنات در نفس و اعیان خود برآنند ـ نیست، پس دانستی که چه کسی لذتمند می‌شود و چه کسی دردمند، و [دانستی] چه چیزی از پیِ هر حالی از احوال می‌آید که آن بدان عقوبت و عقاب نامیده می‌شود و در خیر و شر رواست، جز آن‌که عُرف آن را در خیر، ثواب و پاداش نامیده و در شرّ، عقاب و کیفر.

از این روی است که دین به عادت نامیده و یا شرح شده است، زیرا آنچه را که حالِ کسی اقتضا می‌کند و آن را درخواست می‌نماید بر او باز می‌گرداند، پس دین عبارت از عادت است و شاعر گفته: کدینکَ من اُمّ الحویرث قبلها، یعنی عادتت و معقول از عادت این است که امر ـ به عینه ـ به حال خود باز گردد، و این درواقع [در جزا] نیست، زیرا عادت عبارت از تکرار است.

اما عادت یک حقیقت معقول است و تشابه در صور موجود است، و ما می‌دانیم که «زید» در انسانیت عین «عمرو» است و انسانیت تکرار نشده است، زیرا اگر تکرار شده بود تکثر پیدا می‌کرد، درحالی که آن یک حقیقت واحد است و واحد در نفس خود تکثر نمی‌پذیرد، و می‌دانیم که «زید» در شخصیت عین «عمرو» نیست، پس شخص «زید» شخص «عمرو» نیست، با وجود تحقق وجود شخصیت ـ از آن روی که شخصیت است ـ در دو نفر؛ لذا در حسّ گوییم: به واسطهٔ شباهت تکرار شده است، و در حکم صحیح گوییم: تکرار نشده است.

فما ثَمَّ عادة بوجه و ثَمَّ عادة بوجه، كما أن ثَمَّ جزاءً بوجه و ما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضاً حالٌ في الممكن من أحوال الممكن. و هذه[۱] مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم[۲] جهلوها فإنها من سر القَدَر المتحكم في الخلائق.

و اعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل و الورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات. و خِدْمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم. فانظر ما أعجب هذا! إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول.

فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سُمِّي[۳] مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض بها أيضاً، و إنما يردعها طلباً للصحة ـ و الصحة من الطبيعة أيضاً ـ بإنشاء مزاج آخر يخالف[۴] هذا المزاج. فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة، و إنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلِحُ جسم المريض و لا يغير ذلك[۵] المزاج إلا بالطبيعة أيضاً.

ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسألة. فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة، و كذلك[۶] الرسل و الورثة في خدمة الحق.

و الحق[۷] على وجهين في الحكم في أحوال المكلَّفين، فيَجرِي الأمر [۳۴ ـ أ] من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق، و تتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي[۸]

۱. أ: فهذه ۲. ا و ن: لأنهم ۳. ب: يسمى؛ ن: به ساقطة ۴. ن: يخالفه ۵. ساقطة في أ
۶. للطبيعة. كذلك ـ ع. ۷. ب: وأمر الحق ۸. ب: يقضى

پس در واقع به وجهی تکرار نیست و به وجهی تکرار است، چنان‌که درواقع به وجهی جزاست و به وجهی جزا نیست، زیرا جزا نیز حالی از احوال ممکن است، و این مسأله‌ای است که علمای این شأن از آن بی‌خبراند. یعنی از روشن ساختنش آن‌گونه که شاید غفلت ورزیدند، نه این‌که آن را نمی‌دانستند، چون آن از «سِرّ قَدر» است که در خلایق حکم می‌راند.

بدان! همان گونه که دربارهٔ پزشک گفته می‌شود که: وی خدمتگزار طبیعت است، همین طور دربارهٔ رسولان و وارثان گفته می‌شود که: آنان خدمتگزاران فرمان الهی در عموم‌اند، و آنان در نفس‌الامر و واقع، خدمتگزاران احوال ممکنات‌اند و خدمتشان از جملهٔ احوالشان می‌باشد که در حال ثبوت اعیانشان بر آن بوده‌اند. بنگر که این چه شگفت است! جز آن‌که خادم مطلوب در اینجا کسی است که نزد دستور مخدومش می‌ایستد، یا به حال و یا به قول.

زیرا دربارهٔ پزشک جایز است که گفته شود: خادم طبیعت است، اگر به حکم مساعدت و یاری آن قیام کند؛ زیرا طبیعت در جسم مریض، مزاج خاصی را اقتضا می‌کند که بدان، مریض نامیده می‌شود؛ پس اگر پزشک آن [طبیعت] را از راه خدمت یاری کند، مسلماً به مقدار مرض افزوده است، درحالی که از برای سلامتی آن را باز می‌دارد، و سلامتی نیز از طبیعت است، به ایجاد مزاج دیگری که مخالف این مزاج باشد؛ بنابراین پزشک خادم طبیعت نیست؛ بلکه او خادم طبیعت است از آن حیث که وی جسم مریض را اصلاح نمی‌کند و آن مزاج را تغییر نمی‌دهد مگر باز هم به وسیلهٔ طبیعت.

پس دربارهٔ طبیعت از وجهی خاص ـ غیرعام ـ کوشش می‌کند، زیرا در این مسأله، عموم جایز نیست، بنابراین پزشک نسبت به طبیعت خادم است و خادم نیست و همین طور رسولان و وارثان در خدمت حق.

[امر] حق در احوال مکلفان بر دو وجه است، لذا امر از جانب بنده به حسب آنچه که ارادهٔ حق آن را اقتضا می‌کند تعلق می‌گیرد. و علم حق بر حسب آنچه

به علم الحق، و يتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته: فما ظهر إلا بصورته.

فالرسول و الوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة، لا خادم الإرادة. فهو يردُّ عليه به طلباً لسعادة المكلَّف[۱]. فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح و ما نصح إلا بها أعني بالإرادة. فالرسول و الوارث طبيب أُخْروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره.

فينظر في أمره تعالى و ينظر في إرادته تعالى، فيراه[۲] قد أمره بما يخالف إرادته و لا[۳] يكون إلا ما يريد، و لهذا كان الأمر. فأراد الأمر فوقع، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور[۴] فلم يقع من المأمور، فسمي مخالفة و معصية. فالرسول مبلِّغ.

و لهذا قال شيبتني «هودٌ»[۵] و أخواتها لما تحوي عليه من قوله «فاستقم كما أمرت» فَشَيَّبَه «كما أمرت[۶]» فإنه لا يدري هل أُمرت[۷] بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع.

و لا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال[۸] ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه. و هذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً. قال: «وما أدري ما يفعل بي و لا بكم» فصرح بالحجاب، و ليس المقصود[۹] إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير[۱۰].

۱. معنى العبارة أن الرسول خادم للأمر الإلهي التكليفي الواقع بالإرادة، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر، و ليس خادماً للارادة الإلهية لأن الارادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفي. فالرسول يرد على المكلف به أي بالأمر الإلهي طلباً لسعادته. أو كما يقول القاشاني فهو يرد على الأمر الإلهي بالامر الإلهي اذا تعلقت الارادة بشقاوة العبد كما هو الحال في مسألة فرعون. ۲. ارادته فيراه ـ ع. ۳. ن: فلا
۴. أ: المأمور من غير الباء. والمعنى وقوع الشيء الذي أمر به من المأمور: أي أن الله أراد وقوع الأمر التكليفي من الرسول فوقع ولكنه لم يرد وقوع الشي المأمور به من المأمور. ۵. سورة هود ـ ع.
۶. «فشيبه كما أمرت»: ساقطة في ن ۷. امر ـ ع. ۸. حالة ـ ع. ۹. المعقود ۱۰. ن: ساقطة

که معلوم از ذات خودش آن را اقتضا می‌کند بدان تعلق می‌گیرد، پس جز به صورتش ظاهر نمی‌شود.

بنابراین رسول و وارث، خادم امر الهی‌اند ـ به اراده ـ نه این‌که خادم اراده باشند. پس بازداشتنش از آن کار، برای طلب سعادت مکلّف است. درحالی که اگر خدمت ارادهٔ الهی می‌کرد نصیحت نمی‌نمود، و نصیحت نکرد مگر بدان، یعنی اراده، پس رسول و وارث، پزشک اخرویِ نفوس‌اند و منقاد امر الهی ـ هنگامی که امرشان می‌کند ـ.

لذا در امر الهی و نیز در اراده‌اش نظر می‌کند و او را می‌بیند که وی را، بدانچه که مخالف اراده‌اش می‌باشد، امر کرده است و نمی‌شود مگر آنچه را که می‌خواهد، و از این روی امر است. پس ارادهٔ امر کرد و واقع شد و ارادهٔ وقوع آنچه که مأمور را بدان امر کرده است نکرد؛ پس از جانب مأمور واقع نشد، از این روی مخالفت و معصیت نامیده شد. پس رسول رساننده است.

از این روی فرمود: «شیبتنی هود و اخواتها = سورهٔ هود و آیاتش مرا پیر کرد» چون فراگیر این فرمودهٔ الهی است که: «فاستقم کما امرت = همان گونه که دستور داری پایداری بورز ـ ۱۱۲ / هود»، پس: «کما امرت = همان گونه که دستور داری» او را پیر کرد، زیرا او نمی‌دانست آیا بدانچه دستور یافته موافق اراده است و واقع می‌شود و یا بدانچه که مخالف اراده او است و واقع نمی‌شود؟

هیچ کس حکم اراده را جز بعد از وقوع اراده شده نمی‌داند، مگر از جهت کشف الهی، آن هم از بصیرت خودش. در آن هنگام اعیان ممکنات را در حال ثبوتشان بر آن گونه که هستند ادراک و کشف می‌کند. در آن دم بدانچه که می‌بیند حکم می‌نماید و این گاهی برای یک نفر حاصل می‌شود، که دائمی و پیوسته نیست؛ فرمود: «ما ادری مایفعل بی و لا بکم = بگو: ندانم با من و شما چه خواهند کرد؟ ـ ۹ / احقاف» پس تصریح به حجاب و پوشیدگی کرده است و مقصود جز این نیست که در امری خاص آگاه و مطلع شود و لاغیر.

٩
فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال و هو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية. تقول عائشة رضي الله عنها: «أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه و سلم من[١] الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح» تقول لا خفاء بها. و إلى هنا بلغ علمها لا غير. و كانت[٢] المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه[٣] الملک، و ما علمت أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قد قال: «إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، و كل ما يرى في حال النوم[٤] فهو من ذلك القبيل، و إن اختلفت الأحوال.

فمضى قولها[٥] ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة: إنما هو منام في منام. و كل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال و لهذا يُعَبَّر. أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها، فيجوزُ العابرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب.

١. أ: في ٢. ب: فكانت ٣. ن: جاء الوحى على لسان الملک ۴. اليقظه ـ ع.
۵. أى مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر

۹

«فص حکمت نوری در کلمهٔ یوسفی»

این حکمت نوری، انبساط نورش بر مرتبهٔ خیال است و آن آغاز وحی الهی است در اهل عنایت. عایشه گفت: «اول ما بدیء به رسول‌الله، صلی‌الله علیه و سلّم، من الوحی، الرؤیا الصادقة فکان لایری رؤیا الاّ خرجت مثل فلق الصبح = نخستین چیزی که از وحی رسول خدا، صلّی اللّه علیه وسلّم، ظاهر گشت رؤیای صادقه بود. لذا خوابی نمی‌دید مگر آن‌که به عیان ـ مانند روشنایی صبح ـ می‌دید»، می‌گوید که هیچ خفایی ندارد. علم او [عایشه] تا اینجا بود و نه بیش از این. و مدتش برای آن حضرت، صلّی اللّه علیه وسلّم، شش ماه بود و سپس فرشته به سویش آمد، و [عایشه] ندانست که رسول خدا، صلی‌الله‌علیه و سلّم، فرموده است: «ان الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا= مردمان خوابند و چون مردند بیدار می‌شوند» و آنچه که در حال خواب مشاهده می‌کرد، از این قبیل بود، اگرچه احوال مختلف باشند.

برطبق سخن او [عایشه] گذشت که: شش ماه، بلکه تمام عمر او در دنیا بدین گونه بوده است، زیرا آن [عمرش] خواب در خواب است، و آنچه که در [وجود] وارد می‌شود از این قبیل است که آن عالم خیال نامیده می‌شود. از این روی باید تعبیر شود، یعنی: امری که در نفس خود بر فلان صورت بود، در صورتی دیگر ظاهر می‌شود، پس مجاز است از این صورتی که خواب بیننده دیده است، به صورتی که کار [در نفس خود] بر آن است عبور کند ـ تا درست برخورد کرده باشد.

كظهور العلم في صورة اللبن. فعبَّر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوَّلَ أي قال: مآل[۱] هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم.

ثم إنه صلى الله عليه و سلم كان إذا أُوحي إليه أُخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّي[۲] و غاب عن الحاضرين عنده: فإذا سُرِّي عنه رُدَّ. فما أدركه إلا في حضرة الخيال، إلا أنه لا يسمى نائماً.

و كذلك إذا [۳۵ ـ أ] تمثل له المَلَك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل و إنما هو ملك، فدخل في صورة إنسان. فعبَّره[۳] الناظر العارف[۴] حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال هذا جبريل[۵] أتاكم يعلمكم[۶] دينكم[۷].

و قد قال لهم ردوا عليَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال هذا جبريل[۸] فاعتبر[۹] الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها. فهو صادق في المقالتين: صدق للعين[۱۰] في العين الحسِّية، و صدق في أن هذا جبريل[۱۱]، فإنه جبريل بلا شك.

و قال يوسف عليه السلام: «إني رأيت أحد عشر كوكباً و الشمس و القمر رأيتهم لي ساجدين»: فرأى إخوته في صورة الكواكب و رأى أباه و خالته في صورة الشمس و القمر. هذا من جهة يوسف، و لو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب و ظهور أبيه و خالته في صورة الشمس و القمر مراداً لهم.

فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في[۱۲] خزانة خياله،

۱. ساقطة في ب ۲. كما يسجى الميت أي يمد عليه ثياب ۳. ا و ن: فعبر ۴. فعبّره العارف ـ ع.
۵. جبرئيل ـ ع. ۶. ب: ليعلمكم ۷. امر دينكم ـ ع. ۸. جبرئيل ـ ع. ۹. ن: واعتبر
۱۰. أي لمشاهدة العين. ب: العين (ايضاً ـ ع) ۱۱. جبرئيل ـ ع. ۱۲. ن: من

مانند علم که به صورت شیر ظهور کرد. در تأویل از صورت شیر به صورت علم، تعبیر نمود و تأویل کرد، یعنی فرمود: بازگشت این صورت شیر، به صورت علم است.

سپس او، صلی‌الله علیه وسلّم، هنگامی که بدو وحی می‌شد، از محسوسات خو گرفته، دور می‌شد و پوشیده می‌گشت و از حاضرانِ نزدش غایب می‌گردید؛ و چون وحی به پایان می‌رسید، بازگردانیده می‌شد. یعنی آن را جز در مرتبهٔ خیال دریافت نمی‌کرد، اما او خفته نامیده نمی‌شد.

همین طور وقتی که فرشته [به صورت] مردی تمثّل می‌یابد، آن [تمثل] نیز از مرتبهٔ خیال است، زیرا او یک مرد نیست؛ بلکه فرشته‌ای است که در صورت انسانی داخل شده است. لذا ناظر عارف آن را تعبیر کرده تا آن‌که به صورت حقیقیش رسید و فرمود: «هذا جبرئیل اتاکم یعلمکم امردینکم = این جبرئیل است که آمده تا امور دینتان را به شما بیاموزد».

گاهی به آنان فرمود: «ردّوا علیّ الرجل = آن مرد را به من بازگردانید»، او را مرد نامید، به جهت این که [جبرئیل] بر آنان در آن صورت ظاهر شده بود، سپس فرمود: این جبرئیل است؛ پس صورتی را که بازگشت این مرد تخیل شده بدان است معتبر دانست. پس او در هر دو گفتار راست‌گفتار است، هم در دیدن به دیده حسّی [که گفت او آدمی است] و.هم در این‌که این جبرئیل است، زیرا او بدون شک جبرئیل بود.

یوسف، علیه‌السلام، گفت: «انی رأیت احد عشر کوکباً و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین = من یازده ستاره به خواب دیدم که با خورشید و ماه، دیدمشان که سجده‌ام می‌کنند ـ ۴ / یوسف». برادرانش را در صورت ستارگان دید و پدر و خاله‌اش را در صورت خورشید و ماه مشاهده کرد، این از جهت یوسف، اما اگر از جهت دیده شده بود، مراد آنان باید ظهور برادرانش در صورت ستارگان، و ظهور پدر و خاله‌اش در صورت خورشید و ماه باشد.

چون آنان را بدانچه که یوسف دیده بود علم نبود، پس ادراک یوسف در خزانه خیالش بود و یعقوب آن را، هنگامی که [رؤیا را] برایش حکایت کرد، دانست و گفت:

و عَلِمَ ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: «يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً» ثم برّأ أبناءه عن ذلك الكيد و ألحقهُ بالشيطان، و ليس إلا عين الكيد.

فقال: «إن الشيطان للإنسان عدو مبين» أي ظاهر العداوة.

ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: «هذا تأويل رؤياي من قبل قدْ جعلها ربي حقاً» أي أظهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال.

فقال النبي [۱] محمد صلى الله عليه و سلم: «الناس نيام»، فكان قول يوسف [۲]: «قد جعلها ربي حقاً» بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها. و لم يعلم [۳۵ ـ ب] أنه في النوم عينه ما بَرِح؛ فإذا استيقظ يقول رأيت كذا [۳] و رأيت كأني استيقظت و أوّلتها بكذا. هذا مثل ذلك.

فانظر [۴] كم بين إدراك محمد صلى الله عليه و سلم و بين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: «هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً». معناه حساً أي محسوساً، و ما كان إلا محسوساً، فإن الخيال لا يعطي أبداً [5] إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له.

فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه و سلم. و سأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله.

فنقول [۶]: اعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، و هو [۷] ظل الله، و هو [۸] عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل

۱. ب و ن: فقال له النبي ۲. يوسف عليه‌السلام ـ ع. ۳. ن: كذا و كذا ۴. ساقطة فی ن
۵. ب: أحداً ـ و من قوله «و ما كان» إلى قوله «المحسوسات» ساقط فی ن ۶. من القول فنقول ـ ع.
۷. فهو ـ ع. ۸. فهو ـ ع.

«یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا = ای پسرکم رؤیای خویش را به برادرانت مگو که در کار تو نیرنگی کنند ـ ۵ / یوسف». سپس فرزندان خویش را از آن نیرنگ مبرا کرد و آن را به شیطان نسبت داد، که این جز عین کید نمی‌باشد.

سپس گفت: «ان الشیطان للانسان عدو مبین = شیطان انسان را دشمنی آشکاره است ـ ۵ / یوسف»، یعنی دشمنیش آشکار است.

سپس یوسف بعد از آن در پایان کار گفت: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا = این تحقق رؤیای پیشین من است که پروردگارم آن را محقق کرد ـ ۱۰۰ / یوسف»، یعنی: بعد از آن‌که در صورت خیال بود در حس آشکارش کرد.

محمد رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، فرمود: «الناس نیام = مردمان در خوابند»، سخن یوسف، علیه‌السلام، که: «قد جعلها ربی حقا = پروردگارم آن را محقق کرد ـ ۱۰۰ / یوسف»، به منزلهٔ کسی است که در خوابش می‌بیند از خوابی که می‌دیده برخاسته و آن را تعبیر می‌کند، و نمی‌داند که وی پیوسته در عین خواب است، و چون بیدار شد گوید: چنین دیدم، و دیدم که برخاستم و آن را چنان تعبیر کردم. این همانند همین است.

بنگر که بین ادراک محمد، صلّی اللّه علیه و سلّم، وادراک یوسف، علیه‌السلام، چه مقدار فرق است، در پایان کارش که گفت: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا = این تأویل رؤیای پیشین من است که پروردگارم آن را محقق کرد ـ ۱۰۰ / یوسف» ـ یعنی حسی کرد و آن جز محسوس نبود، زیرا خیال، پیوسته جز بر محسوسات نمی‌نشیند، وی را جز آن راهی نیست.

بنگر که علم وارثان محمد، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، چه شریف است! و به زودی سخن را در این مرتبه به زبان یوسف محمدی بسط خواهم داد، که بر آن با خواست الهی آگاه گردی.

حال گوییم: بدان! هر چه بر آن غیر حق گفته می‌شود و یا عالم نامیده می‌شود، نسبت آن به حق تعالی مانند سایه است نسبت به شخص. پس آن [عالم] سایه خدا [الله] است. بنابراین آن، عین نسبت وجود است به عالم، زیرا سایه، بدون شک،

موجود بلا شك في الحس[۱]، ولكن إذا كان ثم[۲] من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل.

فحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع[۳] الإدراك و امتد[۴] هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول.

ألا ترى [۳۱ ـ أ] الظلال تضرب إلى السواد تشير[۵] إلى ما فيها من الخفاء لبعد[۶] المناسبة بينها و بين أشخاص من هي ظل له؟ و إن كان الشخص أبيض فظله[۷] بهذه المثابة. أ لا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء و قد تكون في أعيانها على غير[۸] ما يدركها الحس من اللونية، و ليس ثم[۹] علة إلا البعد؟ و كزرقة السماء.

فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة. و كذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة و إن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور. غير أن الأجسام النيرة يعطي فيها البعد في الحس[۱۰] صغراً[۱۱]، فهذا تأثير آخر للبعد. فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم و هي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر و أكثر كميات.

كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة و ستين[۱۲] مرة[۱۳]، و هي في الحس على قدر جرم الترس مثلًا. فهذا أثر البعد أيضا. فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، و يجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك

۱. ن: الحق ۲. ثمة ـ ع. ۳. وقع عليه ـ ع. ۴. أ: امتد ۵. ب: وتشير (أيضاً ـ ع) ۶. ب: البعد
۷. ب: فظل ۸. ب: ساقطة ۹. ثمة ـ ع. ۱۰. البعد للحس ـ ع. ۱۱. ب: صغيراً
۱۲. أ: وستون. ب: مائة وستين و ربعها و ثمن مرة ۱۳. مائة و ستّة و ستّين و ربعاً و ثمن مرّة ـ ع.

موجودی محسوس است، اما اگر کسی باشد که آن سایه در او ظاهر شود، حتی اگر کسی که آن سایه در او ظاهر گردد نباشد، سایه، معقول غیرموجود در حس است، بلکه بالقوه در ذات شخصی که سایه بدو منسوب است می‌باشد.

پس محل ظهور این سایه الهی که عالم نامیده می‌شود، اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده است، بنابراین از این سایه به حسب آنچه از وجود این ذات بر آن [سایه] گسترده است ادراک می‌شود. اما به واسطه اسم «نور» او ادراک واقع می‌شود. این سایه بر اعیان ممکنات، در صورت غیب مجهول، گسترده است.

آیا سایه‌ها را نمی‌نگری که به سیاهی مایل‌اند و به واسطه نسبت دوری که بین آنها و بین شخصی که سایه از اوست، بدانچه از خفا و پنهانی که در آنهاست اشاره دارند؟ و اگر شخص سفید باشد، سایه‌اش به همان‌گونه [سیاه] می‌باشد، آیا کوه‌ها را نمی‌نگری که چون از دیدهٔ بیننده دور باشند، سیاه به نظر می‌رسند، در حالی که در اعیان خودشان، بر غیر آنچه حس از رنگ آن‌ها ادراک می‌نماید هستند؟ و درواقع علتی جز دوری نیست، مانند کبودی آسمان.

این چیزی است که دوری در حس، در اجسام غیرنورانی، نتیجه می‌بخشد. بنابراین اعیان ممکنات نیز نورانی و تابناک نیستند، چون معدوم‌اند، اگرچه به ثبوت اتصاف دارند، اما به وجود متصف نشده‌اند، چون وجود نور است. جز آن‌که دوری در حس اجسام نورانی را اقتضای کوچکی می‌نماید و این تأثیر دیگری مر دوری راست. پس حس، آنها را جز دارای حجم کوچکی ادراک نمی‌نماید، اما آنها در اعیانشان، از آن مقدار بزرگترند و کمیّت بیشتری دارند.

چنان‌که به واسطهٔ دلیل دانسته شده که جرم خورشید در برابر جرم زمین یک‌صد و شصت بار [بزرگتر] می‌باشد، در حالی که در حسّ، مثلاً به مقدار جرم سپری است. این نیز اثر دوری می‌باشد. پس از عالم جز به مقدار آنچه که از سایه‌ها دانسته می‌شود، دانسته نمی‌شود، و از حق‌تعالی نیز به همان مقدار که از شخصی که آن سایه از اوست دانسته نمی‌شود، دانسته نمی‌شود. پس از آن حیث که آن سایهٔ

الظل. فمن حيث هو ظل له يُعْلَم، و من حيث ما يُجْهَل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه يجهل من الحق.

فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول[1] لنا من وجه: «أ لم تر إلى ربّك كيف مدَّ الظِّلَّ و لو شاء لجعله ساكناً» أي يكون فيه بالقوة. يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. «ثمّ جعلنا الشمس عليه دليلاً» و هو اسمه[2] النور الذي قلناه، [۳۶ ـ ب] و يشهد له[3] الحس: فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور.

«ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً»: و إنما قبضه إليه لأنه ظله. فمنه ظهر و إليه يرجع الأمر كله[4]. فهو[5] هو لا غيره.

فكل ما ندركه[6] فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هوية الحق هو[7] وجوده، و من حيث اختلاف الصور[8] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو[9] اسم سوى الحق. فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. و من حيث كثرة الصور هو العالم.

فتفطن و تحقق ما أوضحته لك. و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، و هذا معنى الخيال؛ أي خيّل لك أنه أمر زائد قائم[10] بنفسه خارج عن الحق و ليس كذلك في نفس الأمر.

۱. ب: ومجهول (ايضاً ـ ع) ۲. اسم ـ ع. ۳. ب و ن: لها ۴. ب: + و إليه يرجع، و إليه يرجع الأمر كله.
۵. ظلّه ظهر فهو ـ ع. ۶. أ: تدركه بالتاء ۷. ن: فهو ۸. ب: صور
۹. ب: و، و فى الجملة تقديم و تأخير فى أ ۱۰. امر قائم ـ ع.

اوست دانسته می‌شود، اما از آن حیث که آنچه در ذات آن شخص ـ که در صورت آن شخص امتداد یافته ـ از حق دانسته نمی‌شود.

از این رو می‌گوییم: حق تعالی از وجهی برای ما معلوم است و از وجهی مجهول: «الم تر الی ربک کیف مدالظل؟ و لو شاء لجعله ساکنا = مگر ندیدی پروردگارت چگونه سایه را کشیده است؟، و اگر می‌خواست آن را سکون می‌داد ـ ۴۵ / فرقان» یعنی بالقوه در آن می‌باشد. می‌فرماید: نه چنان است که حق تعالی به ممکنات تجلی کند برای این‌که سایه ظاهر شود، همان گونه که در ممکناتی که آنها را عینی در وجود ظاهر نمی‌شود باقی بماند. «ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا = آنگاه آفتاب را» بر آن نشان و دلیل کردیم ـ ۴۵ / فرقان» و این همان اسم «نور» اوست که اشاره کردیم و حسّ بدان گواهی می‌دهد، زیرا به سبب عدم نور سایه‌ها را عینی نمی‌باشد.

«ثم قبضاه، الینا قبضاً یسیرا = سپس آن را گرفتیم، به گرفتنی نامحسوس به سوی خویش ـ ۴۵/فرقان» از آن جهت به سوی خویش گرفتش که سایهٔ خودش بود، پس از خودش ظاهر شده و به سوی خودش باز می‌گردد: «والیه یرجع الامر کله = تمام کارها یکسره بدو باز می‌گردد ـ ۱۲۳ / هود»، پس آنها [سایه‌ها] اویند، نه غیر او.

پس آنچه که ادراک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است. از این روی از حیث هویت حق، همان وجود اوست، اما از حیث اختلاف صور در او، اعیان ممکنات است، پس همان طور که، به سبب اختلاف صور، اسم ظل و سایه از وی زایل نمی‌شود، همین طور به سبب اختلاف صور، نام عالم و یا ماسوای حق نیز از وی زایل نمی‌شود. پس از حیث احدیت ظل و سایه بودن، همان حق است، زیرا او واحد احد است، ولی از حیث کثرت صور، او عالم است.

پس آنچه را که برایت روشن ساختم دریاب و تحقق بیاب، و چون کار آن گونه است که برایت بیان داشتم، بنابراین عالم متوهم است و وی را وجود حقیقی نیست و این معنی خیال است، یعنی برایت توهّم شده است که آن [عالم] امری زائد و قائم به نفس خودش و خارج از حق است، در حالی که در نفس الامر و واقع این گونه نیست.

ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، و يستحيل[۱] عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟ فاعرف عينك و من أنت و ما هويتك و ما نسبتك إلى الحق، و بما أنت حق و بما أنت عالَمٌ و سوىً و غيرٌ و ما شاكل هذه الألفاظ. و في هذا يتفاضل[۲] العلماء؛ فعالم و أعلم.

فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغيرٍ و كبيرٍ، و صافٍ و أصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج[۳] يتلون بلونه، و في نفس الأمر لا لون له. ولكن هكذا تُراهُ. ضَرْب [۳۷ ـ ا] مثال لحقيقتك بربک.

فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت و شاهِدُك الحس، و إن قلت إنه ليس بأخضر و لا ذي لون لِمَا أعطاه لك الدليل، صدقت و شاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظل و هو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفائه.

كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر[۴] مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه و بصره و جميع قواه و جوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه و غيرُهُ من العبيد ليس كذلک.

فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. و إذا كان الأمر على ما قررناه[۵] فاعلم أنك خيال و جميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال.[۶] فالوجود كله خيال في خيال، و الوجود الحق إنما هو اللّه[۷] خاصة من حيث ذاته و عينه لا من حيث أسماؤه[۸].

۱. عنه، يستحيل ـ ع. ۲. تتفاضل ـ ع. ۳. ب: بالزجاج؛ ن: فالزجاج ۴. ن: لكثرة ۵. أ: قدرناه بالدال
۶. تقول فيه سوىً خيال ـ ع. ۷. أ: + تعالى ۸. اسمائه ـ ع.

آیا نمی‌نگری که در حسّ، سایه به شخصی که از او امتداد یافته متصل است و جدا کردن از آن اتّصال بر او محال است؟ زیرا جدا کردن شییء از ذاتش محال است. پس خودت را بشناس و این‌که تو کیستی و هویتت چیست؟ و این‌که نسبت تو به حق چیست؟ و به چه چیزی تو حقی؟ و به چه چیزی تو عالَمی و سویٰ و غیراویی، و آنچه که هم شکل این الفاظ است، و برتری عالمان بر یکدیگر به این است که یکی عالم است و دیگری عالم‌تر.

بنابراین حق تعالی نسبت به سایه‌ای خاص، کوچک است و بزرگ، صاف است و صاف‌تر؛ مانند نور نسبت به در حجاب بودنش از بیننده، از میانِ شیشه، که رنگ‌پذیر به رنگ آن می‌شود، در حالی که در نفس‌الامر نور را رنگی نیست، اما این چنین ارائه می‌شود که مثالی باشد مر حقیقت تو را به پروردگارت.

اگر گویی: نور سبز به واسطه سبزی شیشه سبز شده است، راست گفته‌ای و گواهت حسّ می‌باشد و اگر گویی: سبز نیست و دارای رنگ نمی‌باشد، چنان‌که آن را دلیل اقتضا می‌کند نیز راست گفته‌ای و گواهت نظر عقلی درست است. پس این نور از سایه‌ای که عین شیشه است امتداد یافته، بنابراین به واسطه صفا و صافیش سایه‌ای نورانی است.

همین طور متحقق به حق ـ از ما ـ صورت حق در او، بیشتر از آنچه که در دیگری ظاهر می‌شود، ظاهر می‌گردد. پس برخی از ما هستند که حق تعالی گوش و چشم و تمام قوا و اعضایش می‌باشد، که آنها را شرعی که از حق تعالی خبر می‌دهد علاماتی بخشیده است و با وجود این عین سایه و ظل موجود می‌باشد، زیرا ضمیر «آن‌که می‌شنود» به او باز می‌گردد و دیگر بندگان این گونه نیستند.

پس نسبت این بنده به وجود حق از نسبت دیگر از بندگان نزدیک‌تر است، و چون کار بدان گونه باشد که بیان داشتیم، بدان! تو خیالی، و تمام آنچه را که درک می‌کنی، درباره‌اش گویی من نیست [غیر است] خیال است. بنابراین وجود، سراسر خیال در خیال است و وجود حق، تنها «الله» است، به خصوص از حیث ذات و عینش ـ نه از حیث اسمایش.

لأن أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه و هو عين المسمى، و المدلول الآخر ما يدل عليه مما[۱] ينفصل الاسم[۲] به عن هذا الاسم الآخر و يتميز. فأين الغفور من الظاهر و من الباطن[۳]، و أين الأول من الآخر؟

فقد بان لك بما هو كلُّ اسم عينُ الاسم الآخر [۳۷ ـ ب] و بما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، و بما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذي كنا بصدده. فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى[۴] نفسه و لا ثبت كونه إلا بعينه. فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، و ما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم و مع الأسماء الإلهية و أسماء العالم. و من وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين[۵]. و إذا[۶] كانت غنية عن العالمين[۷] فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما[۸] تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق[۹] ذلك[۱۰] أثرُها.

«قُل هُو الله أحد» من حيث عينه: «اللّٰه الصَّمَد» من حيث استنادنا إليه: «لمْ يَلِدْ» من حيث هويته و نحن، «و لمْ يولدْ» كذلك، «و لم يكُنْ لهُ كُفُواً أحد» كذلك. فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: «اللّٰهُ أَحد» و ظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا.

فنحن نلد و نولد و نحن نستند إليه و نحن أكفاء بعضنا لبعض. و هذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا. و ما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة، سورة الإخلاص، و في ذلك نزلت.

فأحدية اللّٰه من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، و أحدية الله

---

۱. يدل مما ـ ع. ۲. ن: هذا الاسم ۳. الغفور من القاهر و اين الظاهر من الباطن ـ ع. ۴. الأ ـ ع.
۵. العالمين لامن حيث صورته ـ ع. ۶. ساقط في ن ۷. ساقط في ن ۸. الاسماء كما ـ ع.
۹. ن: محقق، صيغة اسم الفاعل ۱۰. ذلك أي دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى.

زیرا اسمای او را دو مدلول است: مدلول اول عین اوست، و آن عین مسماست، و مدلول دوم مدلولی است که، هر آنچه به وسیلهٔ آن اسمی از اسم دیگر امتیاز یافته و جدا می‌گردد، بر آن دلالت دارد، پس «غفور = آمرزنده» کجا و «قاهر = چیره و غالب» کجا؟ و «ظاهر» کجا و «باطن» کجا؟ و «اول» کجا و «آخر» کجا؟

پس برایت روشن شد که به چه معنا هر اسمی عین اسم دیگر است و به چه معنا همو غیر اسم دیگر، و به چه معنایی او عین همو است، همو حق است و به چه معنایی همو غیر اوست همو غیر متوهّم است که درصددش بودیم. پس منزّه است آن که دلیل بر او جز خودش نیست، بودنش ثابت نمی‌شود مگر به عین و ذاتش، پس در عالم کون جز آنچه که احدیت بر آن دلالت دارد نیست، و در خیال جز آنچه که کثرت بر آن دلالت دارد نمی‌باشد. پس هر کس که با کثرت ایستاد با عالم و با اسمای الهی و اسمای عالم است و هر کس که با احدیت ایستاد، با حق تعالی است، از حیث ذاتش که بی‌نیاز از عالمیان است [نه از حیث صورتش]؛ و چون بی‌نیاز از جهانیان است، پس عین بی‌نیازیش است از نسبت اسما بدان، زیرا اسما همان گونه که بر آن [ذات] دلالت دارند، بر مسمّاها و مفهومات دیگر که اثرش را محقق می‌سازد دلالت دارند.

«قل هو الله احد»، از حیث عینش، «الله الصمد»، از حیث استناد ما بدو؛ «لم یلد»، از حیث هویت او و ما؛ «و لم یولد» نیز همین طور؛ «و لم یکن له کفواً احد ـ سورهٔ اخلاص» نیز همین گونه. پس این نعت و وصف اوست، لذا ذاتش را جدا کرد و فرمود: «الله احد» و کثرت را به واسطهٔ اوصاف معلومش، نزد ما آشکار ساخت.

بنابراین ما زاده شده‌ایم و زایش داریم و بدو استناد می‌جوییم، و بعضی از ما همتای بعض دیگریم. ولی آن واحد از این نعوت و اوصاف منزه است، بنابراین از آنها بی‌نیاز است، همان گونه که از ما بی‌نیاز است، و حق تعالی را نسب و تباری جز این سوره نیست ـ سورهٔ اخلاص ـ و در همین مورد نازل شده است.

پس احدیت حق تعالی از حیث اسمای الهی که ما را می‌طلبد، احدیت کثرت است، و احدیت الهی از حیث غنا و بی‌نیازی از ما و از اسمای الهی، احدیت عین

من حیث الغنى عنا و عن الأسماء[۱] أحدية العين، و كلاهما يطلق عليه الاسم[۲] [۳۸ـأ] الأحد[۳]، فاعلم ذلک.

فما أوجد الحق الظلال و جعلها ساجدة متفيئة عن اليمين و الشمال[۴] إلا دلائل لک[۵] عليك و عليه لتعرف من أنت و ما نسبتك إليه و ما نسبته إليك. حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله، و بالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض.

و حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة اتصف الحق بالغناء[۶] عن الناس و الغناء[۷] عن العالمين، و اتصف العالم بالغناء[۸] أي بغناء[۹] بعضه عن بعض من وجهِ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به. فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. و أعظم الأسباب له سببية الحق: و لا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية.

و الأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه[۱۰] من عالم مثله أو عين الحق. فهو[۱۱] اللّٰه لا غيره، و لذلك قال: «يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّٰه وَ اللّٰه هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». و معلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا[۱۲]. فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك؛ و أعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره[۱۳]. فهو هويتنا لا هويتنا، و قد مهدنا لك السبيل فانظر[۱۴].

۱. الاسماء الالهيه ـ ع. ۲. اسم ـ ع. ۳. أ: الواحد، صحت الأحد في الهامش
۴. ب و ن: عن الشمال واليمين (ايضاً ـ ع) ۵. ب: ساقطة ۶. الغنى ـ ع. ۷. الغنى ـ ع. ۸. بالغنى ـ ع.
۹. بغنى ـ ع. ۱۰. يفتقر اليه ـ ع. ۱۱. المراد بالضمير «هو» كل اسم مفتقر إليه العالم. ۱۲. الى بعضنا ـ ع.
۱۳. أ: لاغير ۱۴. أ: ساقطة.

است، و بر هر دو اسم احد اطلاق می‌گردد. این را نیک بدان!

لذا خداوند سایه‌ها را که سجده‌کنان و پیچیده از چپ به راست قرارشان داد، ایجاد نکرد مگر برای راهنمایی تو ـ بر خودت و بر او ـ تا بدانی که تو کیستی؟ و نسبتت بدو چیست؟ و نسبت او به تو چیست؟ تا آن‌که بدانی ازکجایی؟ و از کدام حقیقت الهی ما سوی الله به فقر کلی، در برابر خداوند ـ و به فقر نسبی، به سبب افتقار بعضی از آنها به بعض دیگر، اتصاف یافته‌اند؟

تا بدانی از کجایی یا از کدام حقیقت است که حق تعالی اتصاف به غنای از مردم، و بی‌نیازی از عالمیان یافته است. عالم به غنا اتصاف دارد، یعنی به غنای بعضی از آن‌ها از بعض دیگر، از وجهی که آن [وجه] عین آن چیزی است که بعضی از آن به بعض دیگر افتقار دارد؛ زیرا عالم بدون شک نیاز ذاتی به اسباب دارد و بزرگترین اسباب وی را، سببیّت حق تعالی است و حق تعالی را سببیّتی جز اسمای الهی که عالم بدان‌ها مفتقر و نیازمندند نمی‌باشد.

اسما الهی عبارت است از هر اسمی که عالم بدان نیازمند می‌باشد، خواه عالمی همانند خودش باشد و یا عین حق. پس او «الله» است، نه غیر او؛ از این روی فرمود: «یا ایهاالناس انتم الفقراء الی‌الله و الله هو الغنی الحمید = ای مردم شما به خدا محتاجید و همو «الله» بی‌نیاز و ستوده است ـ ۱۵ / فاطر» و معلوم است که بعضی از ما به بعض دیگر ما افتقار و نیاز دارد. پس اسمای ما اسمای‌الله تعالی است، چه بدون شک افتقار و نیاز به سوی اوست، و اعیان ما در نفس الامر و واقع، سایه و ظل اوست، نه غیر او. پس هویت ما اوست نه هویت خودِ ما. ما راه را برایت هموار کردیم، بنگر!

۱۰
فص حكمة أحدية في كلمة هودية

إن لله الصراط المستقيم　　ظاهر غير خفي في العموم
في صغير و كبير[۱] عينه　　و جهول بأمور و عليم
و لهذا وسعت رحمته　　كل شيء من حقير و عظيم

«ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم». فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم. فهو[۲] غير مغضوب عليهم من هذا الوجه و لا ضالون. فكما كان[۳] الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، و المآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، و هي السابقة. و كل ما سوى الحق دابّة[۴] فإنه ذو روح. و ما ثمّ[۵] من يدب بنفسه و إنما يدب بغيره. فهو يدب بحكم التبعية للذي[۶] هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه.

إذا دان لك الخلق　　فقد دان لك الحق

۱. كبير و صغير ـ ع.　۲. ب: فهم.　۳. أ: + أن　۴. فهو دابّة ـ ع.　۵. ثمة ـ ع.　۶. ب و ن: الذى.

۱۰

فص حکمت احدی در کلمهٔ هودی

خدای را راهی راست و ظاهر و آشکار می‌باشد
که از عموم خلایق پنهان نیست
در بزرگ و کوچک و نادان
و دانای به کارها، عین اوست
از این روی رحمتش هر چیزی را
از کوچک و بزرگ فرا گرفته است

«ما من دابة الا هوآخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم = هیچ جانداری نیست مگر خدا بر او فرمانرواست که پروردگار من بر راه راست است ـ ۵۶ / هود». پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم ربّ است؛ بنابراین او از این جهت، نه از غضب‌شدگان است و نه از گمراهان. پس همان گونه که گمراهی عارض است، غضب الهی هم عارض می‌باشد، و بازگشت به رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته است، و آن [بر غضب] پیشی دارد. و تمام آنچه که غیر حق‌اند جنبنده می‌باشند، چون دارای روح‌اند و درواقع [در عالم] کسی که به نفس خودش بجنبد نیست، بلکه به واسطهٔ دیگری می‌جنبد. پس آن هم به حکم تبعیّت مر ربّی را که بر صراط مستقیم است می‌جنبد، زیرا هیچ صراطی نیست مگر به واسطهٔ گذر کردن بر آن.

هر گاه خلق منقاد تو گردند
حق هم منقاد تو خواهد بود

و إن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق
فحقق قولنا فيه فقولي كله الحق
فما في الكون موجود تراه ما له نطق
و ما خلق تراه العين إلا عينه حق
و لكنْ مودَعٌ فيه لهذا صُوَرُهُ حُقٌ[۱]

اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله[۲] مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة. فإن الله تعالى يقول[۳]: «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله [۳۹ ـ أ] التي[۴] يسعى بها.

فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة و الجوارح مختلفة. و لكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات و منه ملح أُجاج، و هو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته و إن اختلفت طعومه. و هذه الحكمة من علم الأرْجُل.

و هو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: «و من تحت أرجلهم». فإن الطريق الذي هو الصراط[۵] هو للسلوك[۶] عليه و المشي فيه، و السعي لا يكون إلا بالأرجل.

۱. صورة، و صوره جمع صورة، و حق جمع حقة و هي الوعاء من الخشب. ۲. أ: + تعالى ۳. ب: ساقطة
۴. أ: الذي ۵. أ: السراط ۶. ن: المسلوك عليه

چون حق تو را منقاد شد
گاهی خلق پیروی نمی‌کند
سخن ما را در این باره درست بدان
چون سخن من همه‌اش درست است
پس در عالم کون موجودی را
نمی‌بینی که ناطق نباشد
دیده خلقی را مشاهده نمی‌کند
مگر آن‌که عین او حق باشد
اما او در خلق پنهان است
از این روی صورت‌ها[ی خلق] ظرف‌اند

بدان! علوم ذوقی [کشفی] الهی که برای اهل الله حاصل است، به واسطهٔ اختلاف قوایی که از آنها حاصل می‌شود، مختلف می‌باشند، با این‌که آن قوا به یک عین بازگشت دارند؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها و رجله التی یسعی بها = من گوشش هستم که بدان می‌شنود، و چشمش هستم که بدان می‌بیند، و دستش هستم که بدان می‌دهد و می‌گیرد، و پایش هستم که بدان راه می‌رود».

پس بیان داشته که هویت او [حق] عین اعضایی است که آنها عین بنده‌اند، بنابراین هویت یکی است و اعضا مختلف است. هر عضوی را علمی از علوم ذوقی است که بدان عضو اختصاص دارد، [همگی] از یک عین است اما به سبب اختلاف اعضا و جوارح مختلف می‌گردد، مانند آب که یک حقیقت است، اما به سبب اختلاف زمین‌ها در طعم و مزه مختلف می‌شود، بعضی از آنها شیرین و گوارا است و بعضی دیگر شور و تلخ است، اما آنها در تمام احوال آبند و اگرچه طعم و مزه‌شان مختلف است، از حقیقت خود تغییر نیافته‌اند. و این حکمت از علم «ارجل ـ پاها» است.

آن فرمودهٔ الهی است دربارهٔ کسی که در خوردن، کتاب‌های او را برپا داشت: «و من تحت ارجلهم = از زیر پاهایشان ـ ۶۶ / مائده»؛ زیرا راهی که عبارت از صراط است، راهی است برای سلوک که در آن راه می‌روند، و راه رفتن جز با پاها نمی‌باشد.

فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم[1] الأذواق. «و نسوق المجرمين» و هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها.

فهو يأخذ بنواصيهم و الريح تسوقهم ـ و هو[2] عين الأهواء التي كانوا عليها ـ إلى جهنم، و هي البعد الذي كانوا يتوهمونه. فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون.

فما أعطاهم هذا المقام [۳۹ ـ ب] الذوقي اللذيذ من جهة المِنَّة، و إنما أخذوه[3] بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، و كانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة.

فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب. «و نحن أقرب إليه منكم و لكن لا تبصرون»: و إنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء «فبصره حديد». و ما خص ميتاً من ميت أي ما خص سعيداً في القرب[4] من شقي. «و نحن أقرب إليهِ من حبل الوريد» و ما خص إنساناً من إنسان.

فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي. فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد و قواه، و ليس العبد سوى هذه الأعضاء و القوى فهو[5] حق مشهود في خلق متوهم. فالخلق معقول و الحق محسوس مشهود عند المؤمنين و أهل الكشف و الوجود. و ما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول

۱. ن: علم ۲. ب: وهى (ايضاً ـ ع) ۳. ن: أخذوا.
۴. أ: القرف ثم أصلحت في الهامش القرب؛ ن و ب: العرف بالعين ۵. ب: وهو

پس این شهود در گرفتن موی پیشانی به دست کسی که او بر صراط مستقیم است، حاصل نمی‌شود، مگر به این نوع خاص از علوم ذوقی. «و نسوق المجرمین = و گنهکاران را برانیم ـ ۸۶ / مریم» و آنان کسانی‌اند که استحقاق مقامی را دارند که به وسیلهٔ باد دبور آن سوی می‌راندشان و بدان [باد، خداوند] از نفوسشان هلاکشان می‌سازد.

پس او آنان را از موی پیشانی می‌گیرد و باد به سوی جهنم می‌راندشان ـ و آن باد عین هواهایی است که بر آنها بوده‌اند ـ. جهنم دوریِ از حق است که توهمش را می‌نمودند، و چون به سوی آن موطن رانده شوند، در عین قرب حصول پیدا کرده و دوری و بُعد زایل می‌گردد، و درباره‌شان نام جهنم زایل شده و، به بهشت قرب نایل می‌گردند، چون اینان مجرمان‌اند.

این مقام ذوقی لذیذ را از جهت منت به آنان عطا نفرمود، بلکه آن را بدانچه که حقایقشان استحقاق و شایستگی آن را داشت ـ از اعمالی که بر آنها بودند ـ فرا گرفتند. چرا که آنان در انجام اعمالشان بر صراط «رب» مستقیم بودند، چون موی پیشانیشان به دست کسی که این صفت را داراست بود.

بنابراین آنان به نفس خودشان نرفتند، بلکه به حکم جبر رفتند، تا به عین قرب رسیدند. «و نحن اقرب الیه منکم و لکن لاتبصرون = و ما از شما به او [متوفیٰ] نزدیک‌تریم، ولی شما نمی‌بینید ـ ۸۵ / واقعه» و تنها او می‌بیند، زیرا پرده از برابر او برداشته شده و دیده‌اش تیزبین است. مرده‌ای را از مردهٔ دیگر تخصیص نداد، یعنی، سعید را در قرب از شقی تخصیص نداد. «و نحن اقرب الیه من حبل الورید = و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم ـ ۱۶ / ق» و انسانی را از انسان دیگر تخصیص نداد.

پس قرب الهی به بنده، در آگاهی دادن الهی، آشکار است و هیچ بیش‌تر از این که هویت او [حق] عین اعضای بنده و قوای او باشد نیست؛ و بنده جز این اعضا و قوا نمی‌باشد؛ پس او [بنده] حق مشهود است، در خلق متوهم؛ پس، نزد مؤمنان و صاحبان کشف و وجود، خلق معقول است و حق محسوس مشهود است، و غیر از این دو گروه، حق نزدشان معقول است و خلق، مشهود. بنابراین آنان به منزلهٔ آب

و الخلق مشهود. فهم بمنزلة الماء الملح[۱] الأجاج، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه.

فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها[۲] و يعرف غايتها، فهي في حقه صراط مستقيم[۳]. و من الناس من يمشي على طريق يجهلها و لا يعرف غايتها و هي عين[۴] الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة، و غير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة. فهذا علم خاص يأتي [۴۰ـا] من أسفل سافلين، لأن الأرجل[۵] هي السفل من الشخص، و أسفل منها ما تحتها و ليس إلا الطريق. فمن عرف أن[۶] الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جل و علا تسلك و تسافر[۷] إذ لا معلوم إلا هو، و هو عين الوجود[۸] و السالك[۹] و المسافر. فلا عالِمَ إلا هو.

فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك و طريقتك، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت. و هو[۱۰] لسان حق فلا يفهمه إلا من فهمُهُ حق: فإن للحق نسباً كثيرة و وجوهاً مختلفة.

ألا ترى عاداً قومَ هود كيف «قالوا هذا عارض ممطرنا» فظنوا خيراً بالله تعالى و هو[۱۱] عند ظن عبده به، فأَضْرَبَ[۱۲] لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم و أعلى في القرب، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض و سقي الحبّة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم: «بل هو ما استَعْجَلتم به ريحٌ فيها عَذابٌ أليم».

فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة[۱۳] فإن بهذه[۱۴] الريح أراحهم من هذه

۱. أ: المالح ۲. ساقط فی ن ۳. ساقط فی ن؛ امّا ب: فلا يسقط فيه الآ كلمة فهی ۴. ب: غير
۵. الرجل ـ ع. ۶. ساقطة فی ن ۷. يسلک و يسافر ـ ع. ۸. ساقطة فی ن.
۹. و هو عين السالک ـ ع. ۱۰. ب: فهو (ايضاً ـ ع) ۱۱. باللّه و هو ـ ع. ۱۲. ب: و اضرب
۱۳. ن: الراحة لهم (ايضاً ـ ع) ۱۴. أ: بهذا

شورِ تلخ‌اند و صاحبان کشف به منزلهٔ آب شیرین گوارایند که از گلوی نوشنده‌اش به آسانی فرو رود.

مردمان بر دو قسم‌اند: برخی از مردم راهی را که می‌رود می‌شناسد و پایانش را نیز می‌داند، این راه برای او صراط مستقیم است، و برخی دیگر از مردم بر راهی که آن را نمی‌شناسد و پایانش را نمی‌داند می‌رود، و آن عین راهی است که گروه دیگر آن را شناخته بود. بنابراین عارف بر بصیرت به سوی خداوند دعوت می‌کند و غیر عارف از رویِ تقلید و نادانی به سوی خدا می‌خواند. پس این علمی خاص است که از پایین‌ترین مراتب حاصل می‌شود، زیرا پاها پایین‌ترین عضو شخص است، و پایین‌تر از آن، چیزی است که زیر پا است، و آن جز طریق و راه نمی‌باشد. بنابراین هر کس بفهمد که حق، عین راه است، مطلب را به حقیقت دریافته است، زیرا در او ـ جلّ و علا ـ سلوک و سفر می‌کند، چون معلومی جز او نیست، و او عین سالک و مسافر است، پس عالمی جز او نیست.

پس تو کیستی؟ حقیقت خود و طریقت خود را بشناس، که برایت حقیقت امر بر زبان ترجمان روشن شد ـ اگر فهمیده باشی! پس او زبان حق است. بنابراین آن را فهم نمی‌کند مگر آن‌که حق او را بفهماند، زیرا حق را نسبت‌های بسیار و وجوهی گوناگون می‌باشد.

آیا عاد ـ قوم هود ـ را نمی‌بینی که چگونه «قالوا هذا عارض ممطرنا = گفتند این ابری است که بر ما ببارد ـ ۲۴ / احقاف»، به خداوند گمان خیر بردند و او نزد گمان بنده‌اش به او می‌باشد، لذا خداوند از این گفتار [آنان] روی گردانید و بدانچه که در قرب، تمام‌تر و بالاتر است آگاهیشان داد، زیرا اگر برایشان می‌بارید، بهرهٔ زمین بود و آب خوردن دانه، پس به نتیجهٔ آن باران نمی‌رسیدند مگر از دور، لذا به آنان فرمود: «بل هو ما استعجلتم به، ریح فیها عذاب الیم = بلکه این چیزی است که به شتاب می‌خواستید، بادی است که در آن عذاب دردناکی است ـ ۲۴ / احقاف».

پس [خداوند] ریح را اشاره بدانچه از راحت که در آن است قرار داد، زیرا به این ریح آنان را از این کالبدهای مظلم و تاریک و راه‌های سخت هلاک کننده

الهياكل المظلمة و المسالك الوعرة و السدف المدهمة. و في هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف. فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت «كل شيء بأمر ربها، فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم» و هي جثثهم التي عمرتها أرواحهم الحقّية.

فزالت حقيّة[1] هذه النسبة الخاصة و بقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود و الأيدي و الأرجل و عذبات الأسواط و الأفخاذ [٤٠ـب] و قد ورد النص الإلهي بهذا[2] كله، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة؛ و من غيرته «حرَّم الفواحش» و ليس الفحش إلا ما ظهر. و أما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له.

فلما حرم الفواحش أي منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، و هي أنه عين الأشياء، فسترها[3] بالغيرة و هو أنت من الغير. فالغير يقول السمع سمع زيد، و العارف يقول السمع عين الحق، و هكذا ما بقي من القوى و الأعضاء. فما كل أحد عرف الحق: فتفاضل الناس و تميزت المراتب فبان الفاضل و المفضول[4].

و اعلم أنه لما أطلعني الحق و أشهدني أعيان رسله عليهم السلام و أنبيائه[5] كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم و سلم أجمعين[6] في مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست و ثمانين و خمسمائة، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم، و رأيته رجلاً ضخماً في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها. و دليلي[7] على كشفه لها قوله: «مَا مِنْ دَابَّةٍ

١. أ: حقيقة ٢. ب: بهذه ٣. أ: فيسترها ٤. ب: والفضول ٥. رسله وانبيائه ـ ع.
٦. صلوات اللّه عليهم اجمعين ـ ع. ٧. أ و ب: و دليل

و حجاب‌های ظلمانی راحتی بخشید. و در این باد عذابی است، یعنی: چیزی است که چون آن را چشیدند شیرین‌شان می‌آید، جز آن که به واسطه جدا شدن از آنچه که بدان خو و الفت گرفته‌اند آنان را به درد می‌آورد، پس عذاب، مباشر و کارگزارشان شد، در این صورت امر به ایشان از آنچه که می‌پنداشتند نزدیک‌تر بود «فدمّر کل شیء بامر ربها فاصبحوا لا یری الا مساکنهم = باد همه چیز را به فرمان پروردگارش هلاک کرد و چنان شدند که جز مسکن‌هایشان دیده نمی‌شد ـ ۲۵ / احقاف» و آنها [مسکن‌ها] جثّه‌هایشان بود که آنها را ارواح حقی آنان آباد ساخته بود.

پس حقیّت این نسبت‌های خاص زایل شد، و بر کالبدهایشان حیات خاص آن‌ها از جانب حق باقی ماند که بدان‌ها پوست‌ها و دست‌ها و پاها و شرّابهٔ تازیانه‌ها و ران‌ها سخن می‌گویند و نصّ الهی دربارهٔ تمام اینها وارد شده است، جز آن‌که او تعالی خویش را به غیرت وصف کرده، و از غیرتش فواحش [زشتی‌ها] را حرام کرده است. و فحش نیست مگر آنچه که ظاهر شده است، اما فحش بودن آنچه باطن است کسی راست که برایش ظاهر شده است.

چون فواحش را حرام کرد، یعنی باز داشت از این‌که حقیقت آنچه را که گفتیم دانسته شود، و آن [حقیقت] عین اشیا است، لذا آن را به غیرت پوشانید و آن، تویی، از غیر است، بنابراین غیر گوید: گوش، گوشِ «زید» است و عارف گوید: گوش عین حق است، و همین طور بقیه قوا و اعضا. پس هر کسی حق را نمی‌شناسد، لذا مردمان بر یکدیگر تفاضل و برتری پیدا کردند و مراتب از هم امتیاز یافت. لذا فاضل و مفضول پیدا شد.

بدان! چون حق تعالی مرا آگاه کرد و اعیان تمام رسولان خود و انبیای بشری از آدم تا محمد ـ صلوات‌الله علیهم اجمعین ـ را در مشهدی در شهر قرطبه که در سال پانصد و هشتاد و شش در آن اقامت داشتم نشانم داد، از آن گروه هیچ کس با من سخن نگفت، مگر هود، علیه‌السلام، و او مرا از سبب گردآمدنشان خبر داد. او را در میان مردان؛ مردی تنومند و خوب صورت و نیکو سخن و شناسای امور و اهل کشف دیدم دلیل من بر کشف او سخن اوست که: «ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی

إلا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». و أي بشارة للخلق أعظم من هذه؟

ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثم تمها الجامع للكل محمد صلى الله عليه و سلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع و البصر و اليد و الرِّجل و اللسان: أي هو عين الحواس. و القوى الروحانية أقرب من الحواس. فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد.

فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه[۱] بشرى لنا، و ترجم رسول الله صلى الله عليه و سلم عن الله مقالته بشرى: فكمل العلم في صدور الذين أوتوا العلم «وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلا الْكَافِرُونَ».

فإنهم يسترونها و إن عرفوها حسداً منهم و نفاسة [۴۱ ـ أ] و ظلماً. و ما رأينا قط من[۲] عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه. أوله[۳] العماء الذي ما فوقه هواء و ما تحته هواء. فكان[۴] الحق فيه قبل أن يخلق الخلق.

ثم ذكر أنه استوى على العرش، فهذا[۵] أيضاً تحديد. ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء[۶] الدنيا فهذا تحديد. ثم ذكر أنه في السماء و أنه في الأرض[۷] و أنه معَنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا. و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد. و قوله «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» حدٌّ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة.

۱. بشرى لقومه ـ ع. ۲. ب: فيما من ۳. ب: أولها ۴. و كان ـ ع. ۵. و هذا ـ ع. ۶. ب: سماء
۷. في السماء اله وانه في الارض اله ـ ع.

علی صراط مستقیم ـ هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آن که او را از موی پیشانیش گرفته است، براستی که پروردگارم بر صراط مستقیم است ـ ۵۶ / هود». چه بشارتی خلق را بزرگتر از این بشارت می‌باشد؟

از احسان حق‌تعالی بر ما این که، این گفتار او را در قرآن به ما رسانیده، سپس محمد، صلی‌الله‌علیه‌و سلّم، ـ جامع کلّ ـ آن را بدانچه که از حق خبر داده تمام کرد [و فرمود:] حق تعالی عین گوش و چشم و دست و پا و زبان است، یعنی او عین حواس است، و قوای روحانی از حواس نزدیک‌تر است، بنابراین به بیان دورتری که محدود است، از نزدیک‌تری که حدّ نامعلوم دارد بسنده کرد.

حق تعالی از جانب پیامبرش هود، گفتارش را که به قومش گفته بود ترجمه کرد و برای ما بشارتی است؛ و رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، هم گفتار او را از جانب خداوند ترجمه کرد که [برای ما] بشارتی است، لذا علم در سینه‌های آنان که علم داده شده‌اند کامل گردید: «و ما یجحد بآیاتنا الا الکافرون = و جز کافران با آیات ما ستیز نمی‌ورزند ـ ۱۳ / عنکبوت».

پس اینان از جهت حسد و بخل‌شان ـ به ستم ـ آنها را می‌پوشانند، اگرچه آنها را [خوب] می‌شناسند. ما هرگز ندیدیم که حق تعالی آیه‌ای دربارهٔ خود نازل کرده باشد و یا هشداری از جانب خودش ـ در آنچه که به او باز می‌گردد ـ به ما رسانیده باشد، مگر آن که بر حدود مشخص کرده است، خواه تنزیه باشد و خواه غیرتنزیه. اول آن «عماء» است که نه بالای آن هوا است و نه زیر آن، و حق تعالی پیش از آن که خلق را بیافریند در آن بوده است.

سپس فرمود: «استوی علی العرش = بر عرش استوا یافت ـ ۵۴ / اعراف»، این نیز تحدید است. پس از آن فرمود هموست که به آسمان دنیا فرود می‌آید، که این هم تحدید است. سپس فرماید: او در آسمان است و همو در زمین است، و این‌که هر کجا باشیم او با ماست تا جایی که ما را خبر داد: وی چشم ماست و ما محدودانیم، لذا خودش را جز به حدّ، توصیف نکرد و فرمود: «لیس کمثله شیء ـ ۱۱ / شوری». باز حدّ است اگر «کاف» را بدون صفت، زائد بگیریم.

و من تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس[1] عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيد تقييد[2]، و المطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم. و إن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه؛ و إن أخذنا «ليس كمثله شيء» على نفي المثل تحققنا بالمفهوم و بالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، و الأشياء محدودة و إن اختلفت حدودها.

فهو محدود بحد كل محدود[3]. فما يُحَدُّ شيء إلا و هو حدّ الحق[4]. فهو الساري في مسمى المخلوقات و المبدَعات، و لو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود، فهو «علىٰ كل شيءٍ حفيظ» بذاته؛ «وَ لا يَؤُدُهُ» حفظ شيء. فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته[5] و لا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود. فالعالم صورته، و هو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير.

فهو الكون كله و هو الواحد الذي
قام كوني بكونه و لذا قلت يغتذي
فوجودي غذاؤه و به نحن نحتذي
فبِهِ منه إن نظر ت بوجهٍ تعوذي

و لهذا الكرْب تنفس، فنسب النَّفَسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، و هو باطنها

۱. ب: ليس هو عين ۲. تقيد ۳. ن: بكل حد محدود ۴. للحق ـ ع.
۵. أي حفظه لصورته عن أن يوجد الشيء على خلاف صورته. و قد ذكر جامي «عن» صراحة في النص الذي شرحه ج ۱ ص ۷۸ فقرأ «عن أن يوجد الخ».

هر کس از محدود امتیاز پیدا کرد خود محدود است به این‌که عین این محدود نیست. بنابراین اطلاق [کردن] از تقیید، خود تقیید است و مطلق، ـ برای آن که اهل فهم است ـ مقید به اطلاق است، و اگر «کاف» را برای صفت قرار دهیم، او را محدود کرده‌ایم و اگر «لیس کمثله شیء ـ ۱۱ / شوری» را بر نفی مثل حمل کنیم، به واسطه مفهوم و اخبارِ درست تحقق می‌یابیم که او عین اشیا است و اشیا محدودند ـ اگرچه حدودشان مختلف می‌باشد.

پس او محدود به حدِّ هر محدودی است. بنابراین هیچ چیز محدود نمی‌شود، مگر آن‌که آن چیز حدّی مر حق تعالی راست. پس او در مسمّای مخلوقات و مبدعات ساری است، و اگر کار این گونه نبود، وجود درست نبودی، و او عین وجود است. پس او به ذات خود هر چیزی را نگهدار است و نگهداری چیزی او را گران نیست. پس حفظ او مر تمام اشیا را، حفظ اوست مر صورت خودش را از این‌که شیء بر غیر صورت او باشد و جز این جایز نباشد. پس او شاهد از هر شاهدی و مشهود از هر مشهودی است. بنابراین عالم صورت اوست و او روح عالم است که آن را تدبیر و اراده می‌کند. پس او انسان کبیر می‌باشد.

او همهٔ هستی است
و او واحدی است که
وجودم به وجودش قائم است
لذا گفتم که غذایم می‌دهد
پس وجودم غذای اوست
و ما بدو [در غذا] اقتدا می‌کنیم
از او به او پناه می‌برم
اگر به گونه‌ای خاص نظر کنم

و به سبب این کرب و سختی نفس کشید، پس نفس را به رحمان نسبت داد؛ زیرا او بدان [نَفَس] آنچه را که نسبت‌های الهی از ایجاد صور عالم درخواست می‌نمودند، رحمت کرد، که گفتیم [آن صورت‌ها] ظاهر حق‌اند؛ زیرا او «ظاهر» است و

إذ هو الباطن، و هو الأول إذ كان و لا هي، و هو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها.

فالآخر عين الظاهر و الباطن عين الأول، و «هو بكل شيء عليم» لأنه بنفسه عليم.

فلما أوجد الصور في النفس و ظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسب الإلهي للعالَم فانتسبوا إليه تعالى فقال: «اليوم أضع نسبكم و أرفع نسبي» أي آخذ[۱] عنكم انتسابكم إلى أنفسكم و أردكم إلى انتسابكم إليّ.

أين المتقون؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، و هو أعظم الناس و أحقه و أقواه عند الجميع.

و قد[۲] يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد. فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالِمُ من غير العالم. «قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب» و هم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء. فما سبق مقصر مجدّاً كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً.

و إذا كان الحق وقاية للحق[۳] بوجه و العبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت هو الحق، و إن شئت قلت هو الحق الخلق، و إن شئت قلت لا حق من كل وجه و لا خلق من كل وجه، و إن شئت قلت بالحيرة في ذلك [۴۲ ـ أ] فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب. و لولا[۴] التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور و لا وَصَفَتْهُ بخلع الصور عن نفسه.

۱. ب: أنا آخذ ۲. قد ساقطة في ب ۳. للعبد ـ ع. ۴. المراتب. لولا ـ ع.

همو باطن آنها است، چون او «باطن» است، و همو «اول» است، چون او بود در حالی که آنها نبودند، و همو «آخر» است، زیرا هنگام ظهور آنها عین آنها می‌باشد.
پس «آخِر» عین «ظاهر» است و «باطن»، عین «اول» «و هو بکل شیء علیم = او به هر چیزی داناست ـ ۳ / حدید»؛ زیرا او به نفس خویش علیم است.

سپس چون صور را در نفس پدید آورد و غلبهٔ نسبت‌ها که از آنها تعبیر به اسما می‌شود ظاهر گشت، نسبت‌های الهی به عالم درست شد. سپس به او تعالی انتساب یافتند لذا فرمود، صلّی‌الله‌علیه‌وسلّم: «الیوم اضع نسبکم و ارفع نسبی = امروز [روز قیامت] نسبت‌های شما را باز می‌ستانم و نسبت خود را بالا می‌برم» یعنی: انتساب شما را به خودتان، از شما باز می‌گیرم و شما را به انتسابتان به خودم باز می‌گردانم.

متقیان کجایند؟ یعنی کسانی که خداوند را سپرِ خود گرفتند، پس حق ظاهر آنان است، یعنی: عین صور ظاهر آنهاست و او برترین مردم و سزاوارترین و نیرومندترین خلق نزد همگان است.

متقی کسی است که نفسش را به صورتش، وقایه و سپر حق می‌سازد، زیرا هویت حق قوای بنده است. پس مسمّای بنده وقایه و سپری مر مسمّای حق را می‌باشد ـ بر شهود ـ تا آن‌که عالِم از غیر عالِم امتیاز یابد. «قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، انما یتذکر اولوالالباب = بگو آیا آنان که می‌دانند و آنان که نمی‌دانند برابرند؟، فقط صاحبان خرد اندرز می‌گیرند ـ ۹ / زمر» و آنان ناظران در حقیقت شیء‌اند، که از شیء همان مطلوب و مقصود است. هیچ کوتاهی کننده‌ای بر کوشش‌کننده‌ای پیشی نگرفت. همین طور مزدوری همانند بنده نیست.

و چون حق تعالی به وجهی وقایه و سپر بنده است و بنده به وجهی دیگر وقایه حق است، پس آنچه را که درباره عالم کون خواهی بگو. خواهی بگو آن خلق است و خواهی بگو آن حق است و اگر خواهی بگو: هم حق است و هم خلق. و خواهی بگو: نه از همه وجوه حق است و نه از همه وجوه خلق، و خواهی در آن به حیرت گوا! به راستی که مطالب به تعیین تو مر مراتب را روشن گشت، و اگر تحدید نبود، رسولان به‌تحوّل حق‌در صور خبر نمی‌دادند و او را به‌خلع صورت‌از خودش‌توصیف‌نمی‌کردند.

فلا تنظر العين إلا إليه و لا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له و به في يديه و في كل حال فإنا لديه

هذا[۱] ينكر و يعرَف و ينزه و يوصف. فن رأى الحق منه فيه بعينه[۲] فذلك العارف؛ و من رأى الحق منه فيه بعين[۳] نفسه[۴] فذلك غير العارف. و من لم ير الحق منه و لا فيه و انتظر[۵] أن يراه بعين نفسه[۶] فذلك الجاهل.

و بالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه و يطلبه فيها، فإذا تجلى له[۷] الحق فيها و أقرّ به[۸]، و إن تجلى له[۹] في غيرها أنكره[۱۰] و تعوذ منه و أساء الأدب عليه في نفس الأمر و هو عند نفسه أنه قد تأدب معه. فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا جَعَلَ[۱۱] في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم و ما جعلوا فيها.

فانظر: مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة. و قد أعلمتك بالسبب الموجب لذلک. فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص و تكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله[۱۲] تعالى[۱۳] أوسع و أعظم من[۱۴] أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول «فَأَينما تولوا فثَمَّ وَجهُ اللّه» و ما ذكر أيناً من أين. و ذكر أن ثَمَّ[۱۵] وجه الله، و وجه الشيء حقيقته.

۱. و لهذا ـ ع. ۲. منه بعينه ـ ع. ۳. منه بعين ـ ع. ۴. ساقط فی ن ۵. منه و انتظر ـ ع.
۶. ساقط فی ن ۷. ساقط فی ب ۸. عرفه و اقرّبه ـ ع ۹. ساقط فی ب ۱۰. أ: نكره
۱۱. بما جعل ـ ع. ۱۲. أ و ن: الإله ۱۳. فانّ الاله تبارک و تعالی ـ ع.
۱۴. ساقطة فی المخطوطات الثلاث ۱۵. ب: ثمّة

دیده جز به سوی او نمی‌نگرد
و حکم جز بر او واقع نمی‌شود
ما او راییم و به اوییم در دستش
و در هر حالی ما در نزد اوییم

از این روی مورد انکار قرار می‌گیرد و شناخته می‌شود، تنزیه می‌شود و توصیف می‌گردد. پس هر کس حق را از حق، به چشم حق ببیند، عارف است، و هر کس که حق را از خودش، در خودش به چشم خودش ببیند، عارف نیست و آن کس که حق را نه از خودش و نه در خودش نبیند، و منتظر باشد که او را به دیدهٔ خودش ببیند، جاهل است.

خلاصه آن که: هر شخصی ناگزیر از عقیده‌ای دربارهٔ پروردگارش است که بدان [عقیده] به سوی او بازگشت می‌کند و در آن [عقیده] او را می‌طلبد، و چون حق تعالی در آن بر او تجلی کند، [او را شناسد] و بدو اقرار نماید، و اگر در غیر آن صورت بر او تجلی نماید، آن را انکار نموده و از او پناه می‌جوید، و در حالی که در واقع و نفس الامر بر او بی‌ادبی کرده است، نزد خودش می‌پندارد که با او ادب را مراعات کرده است. بنابراین هیچ عقیده‌مندی الاهی را اعتقاد نمی‌ورزد، مگر بدانچه که در نفس خودش قرار داده است. پس الاه ـ در اعتقادات ـ به سبب جعل است، بنابراین جز نفوس خودشان و آنچه در نفوسشان قرار دادند نمی‌بینند.

مراتب مردمان را در علم به خداوند بنگر که عین مراتبشان در هنگامِ رؤیت روز رستاخیز می‌باشد، به راستی که ترا به سببی که موجب آن است آگاه ساختیم. پس مبادا که مقیّد به عقیدهٔ مخصوصی شوی و غیر آن را کفر ورزی، در آن صورت خیر بسیاری را از دست داده‌ای، بلکه علم به امر ـ آن گونه که امر بر آن است ـ از تو فوت می‌شود. پس در نفس خویش هیولایی باش که پذیرای تمام صور معتقدات باشد، زیرا خداوند تبارک و تعالی، فراخ‌تر و بزرگتر از آن است که در عقیده‌ای غیرعقیدهٔ دیگر محصور و محدود گردد، پس او می‌فرماید: فأینما تولوا فثمّ وجه‌الله = هر کجا روی گردانید، آنجا وجه خداست ـ ۱۱۵ / بقره» و نگفت جایی از جاها بلکه فرمود آنجا وجه خداست، و وجه شیء، حقیقت آن شیء است.

فنبه بذلك[1] قلوب العارفين[2] لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه [۴۲ـ ب] لا يدري العبد في أي نَفَسٍ يُقْبَض، فقد يقبض[3] في وقت غفلة فلا يستوي مع من قبض[4] على حضور.

ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة و الحال المقيّدة التوجُّهَ بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام و يعتقد أن الله في قبلته[5] حال صلاته، و هو[6] بعض مراتب وجه لحق[7] من «أينما تولوا فثم وجه اللّٰه». فشَطْر المسجد الحرام منها، ففيه وجه اللّٰه.

ولكن[8] لا تقل هو هنا[9] فقط، بل قف عندما أدركت و الزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام[10] والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية[11] الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متولٍ إليها. فقد بان لك عن اللّٰه تعالى أنه[12] في أينية كل وجهة، و ما ثَمَّ إلا الاعتقادات.

فالكل مصيب، و كل مصيب مأجور و كل مأجور سعيد و كل سعيد مرضي عنه[13] و إن شقي زماناً ما في[14] الدار الآخرة. فقد مرض و تألم أهل العناية ـ مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق ـ في الحياة الدنيا.

۱. بهذا ـ ع. ۲. أ و ب: العالمين ۳. ن: «فقد يقبض» ساقطة ۴. يقبض ـ ع. ۵. ب: قلبه
۶. هی ـ ع. ۷. الحق ـ ع. ۸. ساقطة فی ن ۹. أ: هذاء ههنا ـ ع. ۱۰. ساقطة فی ب ۱۱. الاینیه ـ ع.
۱۲. اللّٰه انه ـ ع. ۱۳. مرضی عند ربه ـ ع. ۱۴. زماناً فی ـ ع.

لذا بدین بیان دل‌های عارفان را بیدار کرد تا عوارضِ زندگانی دنیا آنان را از این آگاهی سرگرم و مشغول ندارد؛ زیرا بنده نمی‌داند که در کدام دم روحش گرفته می‌شود، ممکن است در وقت غفلت گرفته شود؛ در آن صورت با کسی که در حضور جانش گرفته شده است برابر نمی‌باشد.

سپس بنده کامل با علم به این امر، در صورت ظاهر و حالت مقید در نماز، لازم است روی به جانب مسجدالحرام نماید و اعتقاد داشته باشد که در حال نماز خداوند در قبله‌اش می‌باشد، و آن یکی از مراتب وجه حق‌تعالی است در: «اینما تولوا فثم وجه الله = هر کجا روی کنید آنجا وجه خداست ـ ۱۱۵ / بقره». پس جانب مسجدالحرام نیز از آن [مراتب] است، پس در آن [مسجدالحرام] وجه خدا [و حقیقتش] می‌باشد.

اما مگوی که او فقط همان جاست، بلکه نزد آنچه که ادراک و دریافت کردی پایداری ورز و در روی آوردن به جانب مسجدالحرام ادب را مراعات کن، و ادب را در عدم محصور کردنِ وجه در آن مکانِ خاص نیز ملازم باش، بلکه آن هم از جملهٔ مکان‌هایی است که هر روی کننده‌ای بدانجا روی می‌نماید. بنابراین ـ از جانب خداوند ـ برایت روشن شد که او در اینیّت و مکان هر جهتی است و درواقع جز اعتقادات نمی‌باشد.

بنابراین همگان درستکارند و هر درستکاری پاداشمند است و هر پاداشمندی سعید و نیک‌بخت می‌باشد، و هر سعید و نیک‌بختی نزد پروردگارش مرضی و پسندیده است، اگرچه زمانی در سرای آخرت شقی و بدبخت باشد. صاحبان عنایت و توجه الهی در زندگانی دنیا بیمار می‌شوند و رنج می‌کشند با این که می‌دانیم آنان سعدا و نیک‌بختان و از صاحبان حقیقت‌اند.

فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، و مع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه[1] فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن[2] وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل[3] زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان والله أعلم[4].



۱. ب: ليجدونه ۲. ن: في ۳. أ: مستقبل ۴. «والله أعلم» ساقط في ب و ن.

برخی از بندگان خداوند هستند که رنج و دردها را در زندگانی آخرت و در سرایی که دوزخ نامیده می‌شود می‌کشند، با این همه هیچ یک از صاحبان علم ـ آنان که کار [دوزخ] بر آن گونه که هست برایشان کشف و آشکار شده ـ یقین ندارد که در آن سرای، نعیمی که به ایشان اختصاص داشته باشد نیست؛ یا به سبب فقدان رنج و دردی که می‌یابند از آنان برطرف می‌گردد، در آن صورت نعیمشان راحت شدنشان است از دریافت و ادراک آن درد و رنج، و یا نعیم مستقل زائدی می‌باشد، مانند نعیم بهشتیان در بهشت، خداوند داناست و بس.



١١
فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

من الآيات آيات الركائب و ذلك لاختلاف في المذاهب
[٤٣ـأ] فنهم قائمون[١] بها بحق و منهم قاطعون بها السباسب
فأما القائمون فأهل عين و أما القاطعون هم الجنائب[٢]
و كل مِنْهُمْ يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب

اعلم وفقك اللّٰه أن الأمر مبني في نفسه على الفردية و لها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول[٣] الأفراد. و عن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى «إنما قولنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» و هذه[٤] ذاتٌ[٥] ذاتٌ إرادة و قول.

فلولا هذه الذات و إرادتها و هي نسبة التوجه بالتخصيص[٦] لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء.

١. ن: نائمون

٢. ن: الحبايب. أ: و أن القاطعين هم الحباحب. والحبحبة جري الماء قليلاً كالحبحب والضعف وسوق الإبل. و من معاني الحبحب أيضاً الجمل الضئيل. والحباحب السريعة الخفيفة جمع حبحاب (الفيروزآبادي)

٣. ن: أقل ٤. ن: فهذه (ايضاً ـ ع) ٥. ساقطة في ب ٦. بالتحصيص ـ ع.

۱۱

«فص حکمت فتوحی [فاتحی] در کلمهٔ صالحی»

از آیات، آیات رکایب است
که به سبب اختلاف در راهها و مذاهب است
پس بعضی از آنان به راستی بدانها پایدارند
و برخی‌شان راهها را بدانها در نوردیدند
پایداران صاحبان دیده و شهودند
امّا ره نوردان مطیعانند
هر یک از آنان را فتوح غیبی
از سوی حق از هر جانبی می‌آید

بدان! خداوند تو را توفیقت دهاد ـ امر در نفس خود مبتنی بر فردیت است و آن را تثلیث [سه کردن] است. پس آن [فردیت] از سه است و بیشتر. بنابراین سه، اوّلِ افراد است، و از این مرتبه [الهی] عالم پدید آمده است. خداوند می‌فرماید: «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون = ما وقتی ارادهٔ ایجاد چیزی را کردیم آن است که بدان گوییم: باش! در دم وجود یابد ـ ۴ / نحل». پس این ذات است که دارای اراده و قول است.

بنابراین اگر این ذات و اراده‌اش که عبارت از توجه نسبی است ـ به گونه‌ای ویژه ـ برای تکوین امری از امور نبود، و اگر قولش «کن» ـ هنگام توجه به این شیء ـ نبود، آن شیء حصول نمی‌یافت.

ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء، و بها من جهته صح تكوينه و اتصافه بالوجود، و هي شيئيته و سماعه و امتثاله أمر مكونه بالإيجاد.

فقابل[۱] ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، و سماعه في موازنة إرادة موجده، و قبوله بالامتثال لما أُمِرَ[۲] به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو فنسب التكوين إليه فلولا أنه من قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوَّن.

فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه. فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق، و الذي للحق فيه أمره خاصة. و كذلك[۳] أخبر عن نفسه في قوله «إنما أمره إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله و هو الصادق في قوله. و هذا هو المعقول في نفس الأمر. [۴۳ ـ ب].

كما يقول الآمر الذي يُخَافُ فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، و القيام من فعل العبد لا من فعل السيد.

فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة[۴] من الجانبين، من جانب الحق و من جانب الخلق. ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة: فلابد من الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص و شرط مخصوص، و حينئذ ينتج لابد من ذلك، و هو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوي[۵] على مفردين فتكون أربعة

۱. ب: فتقابلت ۲. امره ـ ع. ۳. ب: و كذا ۴. ب: أي ثلاثة ۵. ن: تحتوي

پس از آن فردیت سه گانه نیز در آن شیء پدیدار گشت و از جهت آن شیء، تکوینش و انصافش به وجود درست درآمد و آن عبارت از شیئیت [و ثبوت] آن شیء، و شنوایی‌اش، و امتثال و انقیادش بر فرمان پدیدآورنده‌اش به ایجاد است.

پس سه چیز با سه چیز دیگر یکسان شده است: ذات ثابت شیء در حال عدمش در موازنه و مقابله با ذات پدیدآورنده‌اش؛ و شنوایی‌اش در موازنه و مقابله ارادهٔ موجد و پدیدآورنده‌اش؛ و قبولش به امتثال و انقیاد بر آنچه از تکوین که بدان در مقابلهٔ امر «کن» فرمان داشت. پس آن شیء موجود شد، لذا تکوین را بدو نسبت داد، بنابراین اگر نیروی تکوین درنفسِ آن شیء نبود ـ هنگام گفتن این قول [کن] ـ تکون نمی‌یافت.

پس این شیء را که هنگام فرمان به تکوین نبود، پدید نیاورد مگر نفسِ خودش. پس حق تعالی مشخص کرد که تکوین شیء از خودش است ـ نه از حق ـ و آنچه که از حق در آن است امر و فرمان خاص او می‌باشد. و نیز در این فرموده‌اش از خویش خبر داده که: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون = فرمان او وقتی ارادهٔ چیزی را کرد این است که بدان گوید: باش! در دم وجود یابد ـ ۸۲ / یس»؛ لذا تکوین را به خود شیء نسبت داد ـ اما از فرمان الهی ـ و او در فرموده‌اش راست گفتار است، و این در نفس الامر و واقع معقول است.

چنان‌که کارفرمایی که نافرمانیش نتوان کرد به بنده‌اش گوید: برخیز! بنده به جهت امتثال فرمان سرورش بر می‌خیزد، و سید و سرور را در برخاستن این بنده جز فرمان دادنش به برخاستن چیز دیگری نیست. برخاستن از فعل بنده است ـ نه از فعل سیّد و سرور.

بنابراین اصل تکوین بر تثلیث پایدار گشت، یعنی از سه وجه و از دو جانب: از جانب حق و از جانب خلق؛ سپس آن برای ایجاد معانی به دلایل ساری گشت. پس ناگزیر دلیل باید از سه ترکیب یافته باشد، بر نظام مخصوص و شرط مخصوص. در آن صورت ناگزیر است که نتیجه دهد، و آن این است که ناظر بر دلیلش از دو مقدمه ترکیب یافته باشد و هر مقدمه‌ای حاوی دو مفرد باشد، پس چهار می‌شود. یکی از

واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين لتُرْبَط[١] إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما[٢].

فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص و هو ربط إحدى المقدمتين بالأخرى بتكرار ذلك الواحِد المفرد الذي به يصح[٣] التثليث. و الشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمَّ من العلة أو مساوياً لها، و حينئذ يصدق؛ و إن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة.

و هذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى اللّٰه[٤] أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى اللّٰه مطلقاً. و الحق ما أضافه الا إلى الشيء الذي قيل له كن.

و مثاله إذا أردنا[٥] أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فَمَعَنَا[٦] الحادث و السبب. ثم نقول في المقدمة الأخرى و العالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين. و الثالث قولنا العالم، فأنتج أن العالم له سبب، و ظهر[٧] في النتيجة ما ذكر[٨] في المقدمة الواحدة و هو السبب.

فالوجه الخاص[٩] هو تكرار[١٠] الحادث، و الشرط الخاص عموم[١١] العلة لأن العلة في وجود الحادث السبب، و هو عام في حدوث العالم عن اللّٰه أعني الحكم. فنحكم[١٢] على كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه، فتصدق النتيجة. فهذا أيضاً قد ظهر حكم التثليث[١٣] [٤۴ ـ أ] في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلة.

فأصل الكون التثليث، و لهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر اللّٰه في

١. ليربط ـ ع. ٢. أ: فيها ٣. ب: صح؛ صحّ به ـ ع. ۴. أ: + تعالى ۵. ب: أردناه ۶. ب: فمعناه
٧. ن: فنظر ٨. ب: ما ذكره ٩. ب: الخالص ١٠. تكرر ـ ع. ١١. هو عموم ـ ع.
١٢. أ: فنحكم به؛ ب و ن: فيحكم. ١٣. أي هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ.

این چهارتا، در دو مقدمه تکرار می‌شود تا یکی از آن دو را به دیگری ارتباط دهد، مانند ازدواج. پس ـ به واسطه تکرار واحد در آن دو ـ سه می‌باشد و نه چیز دیگر.

پس مطلوب می‌باشد، وقتی که این ترتیب بر این گونهٔ مخصوص واقع شود، و آن ربط یکی از دو مقدمه است به دیگری ـ به واسطهٔ تکرار آن واحدِ مفرد ـ چیزی که بدان، تثلیث درست می‌شود. و شرط مخصوص، آن که حکم اعم و فراگیرتر از علت و یا مساوی با آن باشد، در این صورت صدق می‌کند و درست درمی‌آید، و اگر این گونه نباشد، در آن صورت نتیجهٔ غیرصادقی می‌دهد.

این در عالم موجود است، مانند نسبت افعال به بنده ـ جدای از نسبتش به خداوند ـ و یا نسبت تکوینی که ما در صدد هستیم که آن را ـ مطلقاً ـ به خداوند نسبت دهیم؛ و حق تعالی را نسبت نداد مگر به شیئی که بدو «کن» گفته می‌شود.

مثالش این که وقتی خواستیم بر این که وجود عالم از سبب حاصل است دلیل آوریم گوییم: هر حادثی را سببی است، پس حادث و سبب با ماست. سپس در مقدمهٔ دیگری گوییم: و عالم حادث است، پس حادث در دو مقدمه تکرار شده است، و سوم سخن ما که «عالَم» است می‌باشد، پس نتیجه می‌دهد که عالم دارای سبب است؛ و در نتیجه آنچه که در مقدمهٔ اولی گفته آمد ظاهر گشت و آن سبب است.

بنابراین وجه خاص عبارت است از تکرار حادث و شرط خاص عبارت از عموم علت می‌باشد؛ زیرا علت در وجود حادث سبب است و اما در حدوث عالم از خداوند عام است، مرادم حکم می‌باشد. پس بر هر حادثی که وی دارای سببی است حکم می‌کنیم، خواه آن سبب مساوی حکم باشد، و خواه که حکم اعم از آن باشد. پس در تحت حکم آن می‌گنجد و نتیجه صادق می‌باشد. پس این نیز حکم تثلیث را در ایجاد معانی‌ای که به وسیلهٔ دلایل به دست می‌آید ظاهر می‌سازد.

بنابراین اساس کون و وجود تثلیث است و بدین جهت حکمت صالح، علیه‌السلام، را که خداوند در تأخیر عذاب قومش به سه روز آشکار ساخت، وعده‌ای

تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعْداً غير مكذوب، فأنتج صدقاً و هو الصيحة التي أهلكهم الله[۱] بها فأصبحوا في ديارهم جاثمين. فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم؛ و في الثاني احمرت و في الثالث اسودت. فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم.

فسمى ذلك الظهور هلاكاً؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار[۲] وجوه السعداء في قوله تعالى «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ» من السفور و هو الظهور، كما كان[۳] الاصفرار في أول يومٍ ظهورَ علامة الشقاء في قوم صالح. ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء «ضاحكة»، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه، فهي في[۴] السعداء احمرار الوجنات.

ثم جعل في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى «مُسْتَبْشِرَةٌ» و هو ما أثره السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء. و لهذا قال في الفريقين بالبشرى، أي يقول لهم قولًا يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا.

فقال[۵] في حق السعداء «يبشِّرهُم ربُّهم برحمةٍ منه وِ رِضوان» و قال في حق الأشقياء «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام. فما ظهر عليهم في ظاهرهم[۶] إلا حكم ما استقر [۴۴ ـ ب] في بواطنهم من المفهوم.

۱. ساقطة في ب و ن (ايضاً ـ ع) ۲. ساقطة في أ و ن ۳. ب: أن ۴. ن: من ۵. فقال تعالى ـ ع.
۶. ظواهرهم ـ ع.

تکذیب نشدنی بود. پس نتیجهٔ صدق داد و آن بانگ عذابی بود که بدان هلاکشان ساخت: «فاصبحوا فی دیارهم جاثمین = در خانه‌هایشان هلاک شدند ـ ۶۷ / هود». پس اولین روز از سه روز، چهره‌های قوم زرد شد و در روز دوم سرخ و در روز سوم سیاه گشت، و چون سه روز به اتمام رسید، مستعد شدند؛ لذا کون فساد در آن ظاهر گشت.

بنابراین آن ظهور، هلاک نامیده شد. پس زردی چهره اشقیا در مقابل روشنی چهرهٔ سعدا و نیک‌بختان است در فرمودهٔ الهی: «وجوه یومئذ مسفرة = چهره هایی که آن روز درخشنده‌اند ـ ۳۸ / عبس» از سفور است و آن عبارت از ظهور می‌باشد؛ چنان‌که زرد شدن در روز اول، ظهور نشانهٔ شقاوت در قوم صالح بود. سپس در مقابل سرخ شدن که قائم [عارض] به آنان شد، فرمودهٔ الهی دربارهٔ سعدا «ضاحکة = خندان ـ ۳۹ / عبس» آمد. زیرا خندیدن از سبب‌هایی است که چهره‌ها را سرخ می‌کند، و آن سرخ شدن گونه‌ها در سعداست.

سپس در مقابل تغییر چهرهٔ اشقیا ـ به سیاهی ـ فرمودهٔ الهی قرار دارد که: «مستبشرة = شادان ـ ۳۹ ـ عبس» و آن چیزی است که سرور در چهره‌شان اثر می‌گذارد، چنان که سیاهی در چهرهٔ اشقیا اثر می‌گذارد. از این روی [حق تعالی] دربارهٔ هر دو گروه به بشارت سخن می‌گوید، یعنی به آنان سخنی را می‌فرماید که در چهره‌شان اثر می‌گذارد، سپس از آن به رنگی باز می‌گردد که پیش از این چهره بدان متصف نشده بود.

لذا دربارهٔ سعادتمندان فرمود: «یبشرهم ربهم برحمة منه و رضوان = پروردگارشان به رحمت و رضایت خویش نویدشان می‌دهد ـ ۲۵۱ / توبه»، و دربارهٔ اشقیا فرمود: «فبشرهم بعذاب الیم = به عذابی دردناک نویدشان ده ـ ۳۴ / توبه». پس در چهرهٔ هر گروهی، آنچه که در نفوسشان از اثر این سخن حاصل می‌گردد اثر می‌گذارد. پس در ظاهر آنان جز حکم آنچه که در باطنشان از مفهوم [کلام] جای می‌گیرد، ظاهر نمی‌شود.

فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم. فللّه الحجة البالغة. فمن فهم هذه الحكمة و قررها في نفسه و جعلها مشهودة له[۱] أراح نفسه من التعلق بغيره و علم أنه لا يؤتى عليه بخير و لا بشر إلا منه. و أعني بالخير ما يوافق[۲] غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و أعني بالشر ما[۳] لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا[۴] مزاجه.

و يقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم و إن لم يعتذروا، و يعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولًا في أن العلم تابع للمعلوم. فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه: يداك أوْكَتَا و فوك نفخ. «و اللّٰه يقول الحق و هو يهدي السبيل.»



۱. ساقطة في ن ۲. ساقطة في أ ۳. ساقطة في أ ۴. ن: + ولا يلائم

بنابراین در آنان، غیر خودشان اثر نمی‌گذارد، همان طور که تکوین نیز جز از خودشان نمی‌باشد. «فلله الحجة البالغة = پس خدای را دلیل رساست ـ ۱۴۹ / انعام». هر کس که این حکمت را فهم کند و آن را در نفسش جای دهد و مشهودش قرار دهد، نفسش را از تعلق به غیر رهایی داده است، و خواهد دانست که خیر و شرّی بر او نمی‌آید مگر از خودش. مرادم از خیر: آنچه که موافق غرض و هدفش است و سازگار با طبع و مزاجش، و مراد از شر: آنچه موافق غرض و هدفش نیست و سازگار با طبع و مزاجش نمی‌باشد.

صاحب این شهود عذر تمام موجودات را از جانب آنان اقامه می‌کند ـ اگر چه آنان هیچ عذری نخواسته‌اند ـ و می‌داند که آنچه که خود در آن است از خودش می‌باشد؛ چنان‌که نخست یادآور شدیم که علم تابع معلوم است، و وقتی چیزی که با غرض و هدفش موافق نیست بر سرش آید می‌گوید: دو دستت محکم کرده و دهانت دمیده است. «و الله یقول الحق و هو یهدی السبیل = خداست که سخن درست می‌گوید و همو به راه راست هدایت می‌کند ـ ۴ / احزاب».

١٢
فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

اعلم أن القلب ـ أعني قلب العارف بالله ـ هو من رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله و رحمته لا تسعه: هذا لسان العموم[١] من باب الإشارة، فإن[٢] الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه.

و أما الإشارة من لسان الخصوص فإن الله[٣] وصف نفسه بالنَّفَس[۴] و هو من التنفيس. و أن الأسماء الإلهية عين المسمى و ليس[۵] إلا هو، و أنها طالبة ما تعطيه من[۶] الحقائق و ليست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم. فالألوهية[٧] تطلب المألوه، و الربوبية تطلب المربوب، و إلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو[٨] تقديراً. و الحق من حيث ذاته غني عن العالمين. و الربوبية ما لها هذا الحكم.

فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبية و بين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم. و ليست الربوبية على الحقيقة و الاتصاف[٩] إلا عين هذه الذات. [۴۵ ـ أ] فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به[١٠] نفسه من الشفقة على عباده.

١. ن: عموم ٢. ب: في أن ٣. أ: + تعالى ۴. بالنَّفَس بفتح الفاء ـ ع.
۵. «ليس»: أى ليس ذلك المسمى؛ ب: «ليست»، أى الأسماء. ۶. «من» كانت موجودة فى ب ثم كشطت.
٧. أ: الألوهة ٨. «أو» ساقطة فى ن
٩. ب و ن: الاتصاف بالتاء، ولكن جامى يقرؤها و يشرحها الانصاف بالنون (جامى ج ٢ ص ١٠٣).
١٠. أ: به الحق.

۱۲

«فص حکمت قلبی در کلمهٔ شعیبی»

بدان! قلب ـ یعنی قلب عارفِ به خدا ـ از رحمت الهی است، و آن از رحمت فراگیرتر است، چرا که حق جل جلاله در آن می‌گنجد، و رحمتش گنجایی او را ندارد. و این زبان عام است از باب اشاره که: حق تعالی رحمت دهنده است و رحمت گیرنده نیست، پس رحمت را در او حکمی نیست.

اما اشارهٔ به زبان خواص آن است که: خداوند خویش را به نَفَس توصیف کرده است و آن، از باب نفس کشنده است، و اسمای‌الهی عین مسمّا است؛ و جز او نمی‌باشد؛ و آنها طالب آنچه را که حقایق می‌بخشند هستند، و حقایقی را که اسمای آنها درخواست دارند جز عالم نیست. پس الوهیت، مألوه را می‌طلبد و ربوبیت، مربوب را درخواست می‌کند، وگرنه آنها را جز بدان، از حیث وجود و تقدیر هیچ عینی نیست. در حالی که حق تعالی از حیث ذاتش بی‌نیاز از جهانیان است، اما ربوبیت او را این حکم نیست.

بنابراین امر بین آنچه که ربوبیت می‌طلبد، و بین آنچه ذات از غنای از عالم استحقاق دارد دایر می‌باشد، و ربوبیت در حقیقت و اتصاف چیزی جز عین این ذات نیست. چون امر با حکم نسبت‌ها تعارض پیدا کرد، چنان که در خبر هم آمده است، حق تعالی خویش را بر بندگانش به شفقت و مهربانی توصیف کرد.

فأول ما نفَّس عن الربوبية بِنَفَسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية[۱] بحقيقتها و جميع الأسماء[۲] الإلهية. فيثبت[۳] من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة. هذا مَضَى[۴].

ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي، و أن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه. و معنى هذا أنه إذا نَظَرَ إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره. و قلب العارف من السَّعة كما قال أبو يزيد البسطامي «لو أن العرش و ما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به».

و قال الجنيد في هذا المعنى: إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، و قلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً[۵]. و إذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور[۶] فبالضرورة[۷] يتسع القلب و يضيق بحسب الصورة التي يقع فيها[۸] التجلي الالهي، فإنه لا يفضل شيء[۹] عن صورة ما يقع فيها التجلي.

فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره و شكله من الاستدارة إن كان الفص[۱۰] مستديراً [۴۵ ـ ب] أو من التربيع و التسديس و التثمين و غير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير[۱۱]. و هذا عكس ما يشير[۱۲] إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد. و هذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له[۱۳] فيها الحق.

۱. ن: ساقطة ۲. ب: ساقطة ۳. ب و ن: فثبت ۴. أ: معنى ۵. ب: وجوداً ۶. ب: الصورة
۷. ب: ساقطة ۸. التى فيها ـ ع. ۹. عن القلب شىء ـ ع. ۱۰. ب: ساقطة ۱۱. ب: لاغيره
۱۲. تشير ـ ع. ۱۳. ساقطة فى ب

نخستین چیزی که از آن نفس کشید، ربوبیت بود ـ به سبب نفسش که منسوب به رحمان است ـ به ایجاد کردنش مر عالم را، که آن را ربوبیت به حقیقت خود درخواست داشت، و [سپس] تمام اسمای الهی. پس از این وجه تثبیت شد که رحمتش هر چیزی را فرا گرفته است، بنابراین حق را نیز فرا گرفته است، و آن فراگیرتر از قلب، و یا در گستردگی و فراخی با آن برابر است. این گفته آمد.

سپس باید دانست که حق تعالی ـ همان طور که در صحیح آمده است ـ هنگام تجلی در صور تحول می‌یابد، و این که حق تعالی را وقتی قلب فرایش گرفت، دیگر مخلوقات در او نمی‌گنجد گویی که مالامال شده است. و معنی این آن که: چون هنگام تجلی حق تعالی به قلب، [قلب] بدو نظر کند، امکان ندارد که با وجود او به دیگری نظر کند. و قلب عارف در فراخی آن گونه است که ابویزید بسطامی می‌گوید: «اگر عرش و آنچه را که عرش فرا گرفته، صد هزاران هزار بار در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، آن را احساس نمی‌کند.»

جنید در این معنی می‌گوید: وقتی محدث با قدیم قرین شود، از آن اثری باقی نمی‌ماند. چگونه ممکن است در حالی که قلب، قدیم را دربر گرفته است محدث را موجود، احساس کند؟ و چون تجلّی حقّ در صور گوناگون است، به ضرورت، قلب به حسب صورتی که در آن تجلی الهی واقع می‌شود، فراخی و تنگی پیدا می‌کند، زیرا در قلب چیزی از صورتی که تجلی الهی در آن واقع می‌شود زیاد نمی‌آید.

چون قلب عارف و یا انسان کامل به منزلهٔ محل نگین انگشتر است، نسبت به انگشتر که زیاد نمی‌آید، بلکه بر مقدار و شکل آن، از گردی ـ اگر نگین گرد باشد ـ و یا چهارگوش و شش گوش و هشت گوش و غیر اینها از شکل‌ها ـ اگر نگین چهارگوش و یا شش گوش و یا هشت گوش و یا آنچه از شکل‌ها که هست ـ می‌باشد، زیرا محلّش در انگشتر همانند آن است و نه چیز دیگر.

این عکس آن چیزی است که طایفه‌ای بدان اشاره دارد که: حق تعالی به اندازهٔ استعداد بنده تجلی می‌کند، اما این چنین نیست؛ زیرا بنده به اندازهٔ صورتی که حق تعالی در آن برایش تجلی می‌کند، به حق ظاهر می‌شود.

و تحرير هذه المسألة أن للّٰه تجليين. تجلي غيب و تجلي شهادة؛ فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، و هو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، و هو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو». فلا يزال «هو» له دائماً أبداً.

فإذا حصل له ـ أعني للقلب[۱] ـ هذا الاستعداد، تجلى[۲] له التجلّي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه[۳]. فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله «أعطى كل شيء خَلقه».

ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه في صورة معتقده[۴]، فهو عين اعتقاده. فلا يَشْهَد القلبُ و لا العينُ أبداً إلا صورة معتقده في الحق.

فالحق الذي في المعْتَقَد هو الذي وسع القلب صورته، و هو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي. و لا خفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، و أقر به فيما قيده به إذا تجلّى.

و من أطلقه عن التقييد لم ينكره و أقر به[۵] [۴۶ ـ أ] في كل صورة يتحول فيها و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى[۶] له إلى ما لا يتناهى، فإن صور[۷] التجلي ما لها نهاية تقف عندها.

و كذلك العلم باللّٰه[۸] ما له غاية في العارف[۹] يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به. «رَبِ زِدْني علماً»[۱۰]؛ «رَب زِدْنِي علماً»؛

۱. أ: القلب ۲. ب: و تجلی ۳. ب: ذكرنا ۴. ن: معتقد ۵. ب و ن: له ۶. تجلّى فيها ـ ع.
۷. أ و ب: صورة ۸. أ: + تعالى ۹. أ و ب: العارفين (ايضاً ـ ع)
۱۰. مذكور مرة واحدة في ب و مرتين في ن و ثلاث مرات في أ

تحقیق و بیان این مساله آن که: خدای را دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی شهادت. از تجلی غیب، استعدادی را که قلب بر آن است می‌بخشد، و آن تجلی ذاتی است که حقیقتش غیب می‌باشد و آن هویتی است که آن را بنا به فرموده‌اش «هو» ـ دربارهٔ خودش ـ استحقاق و شایستگی دارد. پس «هو» برای او دائم و همیشگی است.

چون برای آن ـ یعنی قلب ـ این استعداد حاصل گشت، حق تعالی بر آن تجلی می‌کند ـ تجلی شهودی در عالم شهادت ـ پس او را می‌بیند. و به صورتی که برایش تجلی کرده است ظاهر می‌گردد، چنان که بیان داشتیم. پس او تعالی او را استعداد می‌بخشد و فرمود: «اعطی کل شیء خلقه = آفرینش هر جنبنده‌ای را بدو داد ـ ۵۱ / طه».

سپس [حق] حجاب و پوشیدگی را که بین او و بنده‌اش بود از میان برمی دارد و [بنده] او را در صورت اعتقادیِ خودش مشاهده می‌کند، پس او عین اعتقاد وی می‌باشد. یعنی قلب و دیده، جز صورت اعتقادیِ خویش را در حق تعالی مشاهده نمی‌کند.

بنابراین حقی که در صورت اعتقادی او است، همان است که قلب صورتش را فرا گرفته، و اوست که بر او تجلی می‌کند و می‌شناسدش. در این صورت دیده، [در دنیا و آخرت ـ هنگام تجلی ـ] جز حقی را که اعتقاد دارد مشاهده نمی‌کند، و در تنوع و دگرگونی اعتقادات خفا و پنهان بودنی نیست، پس هر کس که او را مقید ساخت، در غیر آنچه که بدان مقیدش ساخته، انکار می‌کند، و چون در آنچه که بدان مقیدش ساخته تجلی کند، بدان اقرار می‌نماید.

هر کس که او را از تقیید رها ساخت، انکارش نمی‌کند، و در هر صورتی که در آن تحول نماید بدو اقرار می‌کند و ـ به مقدار صورتی که در آن برایش تجلی کرده است ـ تا بی‌نهایت از خود بدو می‌بخشد، زیرا صورت‌های تجلی را نهایتی نیست تا نزد آنها بایستد.

علم بالله که در [قلب] عارف است نیز این گونه می‌باشد، آن را غایتی که نزدش بایستد نیست، بلکه او یعنی عارف، در هر زمانی درخواست افزودنِ علمِ به او را دارد: «رب زدنی علما، رب زدنی علما، رب زدنی علما = پروردگارا! مرا دانش افزای!

«رَب زِدْنِي علماً». فالأمر لا يتناهى من الطرفين.

هذا إذا قلت حق و خلق؛ فإذا نظرت في قوله[1] «كنت رِجْلَه التي[2] يسعى بها و يده التي[3] يبطش بها و لسانه الذي يتكلم به» إلى غير ذلك من القوى، و محلها[4] الذي هو[5] الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله. فهو خلق بنسبة و هو حق بنسبة و العين واحدة. فعين صورة ما تجلى عين صورة من[6] قَبل ذلك التجلي.

فهو المتجلِّي و المتجلي له. فانظر ما أعجبَ أمرَ اللّه من حيث هويته، و من حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى.

فَمَن ثَمَّ و ما ثَمّه و عين ثم هو ثمّه
فمن قد عمه خصه و من قد خصه عمَّه
فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه
[۴۶ـ ب]فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه
و ما[7] يعرف ما قلنا[8] سوى عبد له همه

«إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» لتقلبه في أنواع الصور و الصفات و لم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد و الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر. فما هو ذكرى لمن كان له عقل.

۱. أ: + تعالى؛ قوله تعالى ـ ع. ۲. أ: الذى ۳. أ: الذى
۴. ب: و محالها التي؛ ن: و محل لها؛ محالّها ـ ع. ۵. التي هى ـ ع. ۶. ب: ما ۷. ولا ـ ع.
۸. أ و ن: قلناه

پروردگارا! مرا دانش افزای!، پروردگارا! مرا دانش افزای!». بنابراین امر از هر دو جانب نامتناهی است.

این وقتی است که گویی: حق و خلق؛ و چون در فرمودهٔ الهی نظر کنی که: «کنت رجله التی یسعی بها و یده التی یبطش بها و لسانه الذی یتکلم به ـ من پای او باشم که بدان راه می‌رود، و دست او باشم که بدان می‌دهد و می‌گیرد، و زبان او باشم که بدان سخن می‌گوید»، و چیزهای دیگر از قوا و محل‌های آنها که اعضایند، فرق نمی‌نهی و گویی امر سرتاسرش حق است، و یا سرتاسرش خلق است. پس او به نسبتی خلق است و همو به نسبتی حق است و یک عین است؛ پس عین صورت آن‌که تجلی می‌کند، عین صورت آن‌که آن تجلی را قبول کرده می‌باشد.
بنابراین او تجلی کننده و تجلی شونده است. پس بنگر که کار الهی از حیث هویتش، و از حیث نسبتش به عالم ـ در حقایق اسمای حسنا ـ چگونه است؟

پس اینجا و آنجا کیست و چیست؟
و عینی آنجاست که هموست که اینجاست
پس کسی که تعمیمش داده، تخصیصش داده
و آن‌که تخصیصش داده، تعمیمش داده است
پس هیچ عینی جز آن عین نباشد
لاجرم نور عینش ظلمت باشد
هر کس که از این غافل شود
در قلبش اندوه می‌یابد
آنچه را گفتیم درنمی‌یابد
مگر بنده‌ای که دارای همت باشد

«ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب = در این برای هر که قلبی دارد یادآوری است ـ ۳۷ / ق»، به سبب تقلّب و دگرگونیش در انواع صور و صفات است، و نفرمود: برای هر کس که عقلی دارد، زیرا عقل مقید می‌سازد و امر را در یک صفت محصور و محدود می‌نماید. در حالی که حقیقت، در نفس الامر از حصر و محدودیت ابا دارد. پس برای کسی که دارای عقل است یادآوری‌ای نیست.

و هم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضُهم بِبعض[۱] وَ يَلعَنُ بعضهم بعضاً «و ما لَهُمْ من نَاصرين». فإن إله[۲] المعتقِد ما له حكم في إله[۳] المعتقد الآخر: فصاحب الاعتقاد يذُبُّ عنه أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه و ينصره، و ذلك[۴] في اعتقاده لا ينصره.

فاهذا لا يكون له أثر[۵] في اعتقاد المنازع له. و كذا[۶] المنازع ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده؛ فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين، فنفى الحق النُّصْرَة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته، والمنصور المجموع، و الناصر المجموع.

فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر. فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة. فلهذا قال «لمن كان له قلب» فَعَلِمَ تقلب الحق[۷] في الصور بتقلبيه في الأشكال. فمن نفسه عرف نَفْسَه[۸].

و ليست نفسه بغير هوية الحق، و لا شيء من الكون مما هو كائن[۹] و يكون بغيرٍ هوية الحق، بل هو عين الهوية. فهو العارف [۴۷ ـ أ] و العالم و المُقِرُّ في هذه الصورة، و هو الذي لا عارف و لا عالم، و هو المُنْكِرُ في هذه الصورة الأخرى.

هذا حظ من عرف الحق من التجلي و الشهود في عين الجمع، فهو قوله[۱۰] «لمن كان له قلب» يتنوع في تقليبه.

و أما أهل الإيمان و هم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء و الرسل[۱۱] فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار و المتأولين الأخبار[۱۲] الواردة بحملها على أدلتهم

۱. بعضاً ـ ع. ۲. ب: الاله فى الحالتين ۳. ب: الاله فى الحالتين ۴. ذلک الّذی ـ ع.
۵. لايكون اثر ـ ع. ۶. أ و ن: ولا ۷. تقليب ـ ع ۸. ن: فمن عرف نفسه عرف ربه ۹. أ و ن: ساقطة
۱۰. قوله تعالى ـ ع. ۱۱. الرسل عليهم‌السلام ـ ع. ۱۲. للاخبار ـ ع

آنان صاحبان اعتقادات‌اند، و همان کسان‌اند که بعضی‌شان بعض دیگر را تکفیر می‌کند و برخی‌شان برخ دیگر را لعنت می‌کند «و ما لهم من ناصرین = و آنان را یاری کننده‌ای نیست - ۲۲ / آل‌عمران»؛ زیرا الاه معتقد را حکمی در الاه معتقد دیگری نیست. پس صاحب عقیده او را دفع می‌کند، یعنی: از امری که وی دربارهٔ الاه خودش معتقد است، و او را یاری می‌کند، و آن که در اعتقاد اوست، او را یاری نمی‌کند.

از این روی وی را در اعتقاد کسی که با او سرِ ستیز دارد اثری نیست، و همین طور ستیزگر را یاری و نصرتی از جانب الاهش که در اعتقادش می‌باشد نیست؛ پس آنان را یاری کنندگانی نمی‌باشد. لذا حق‌تعالی نصرت و یاری کردن را از الاه اعتقادات ـ بنا بر انفراد هر معتقدی بر حدّ خود ـ نفی کرد؛ و یاری شده مجموع است و یاری کننده هم مجموع.

بنابراین حق نزد عارف همان [امر] معروفی است که نمی‌شود انکارش کرد. بنابراین اهل معروف در دنیا، همان اهل معروف در آخرت می‌باشند، از این روی فرمود: «لمن کان له قلب = برای هر که قلبی دارد ـ ۳۷ / ق»؛ پس تقلیب و دگرگونی حق را در صور، به سبب دگرگونی‌اش در شکل‌ها می‌داند. بنابراین هر کس خودش را شناخت، پروردگارش را شناخته است.

نفس عارف مغایر هویت حق نیست، و هیچ چیز از عالم کون، آنچه که هست و خواهد بود، مغایر هویت حق نمی‌باشد، بلکه عین هویت او است. پس او عارف و عالم و مُقِرّ به این صورت می‌باشد و هموست که نه عارف است و نه عالِم، و هموست که در صورت دیگری انکار می‌گردد.

این بهره و نصیبی است که موجب شناخت حق از راه تجلی و شهود ـ در عین جمع ـ می‌گردد؛ و آن فرمودهٔ الهی است که: «لمن کان له قلب = کسی راست که قلبی دارد ـ ۳۷ / ق» که در دگرگونی‌اش تنوع می‌یابد.

اما اهل ایمان: آنان مقلّدان‌اند که انبیا و رسولان، علیهم‌السلام، را در آنچه از حق خبر داده‌اند تقلید می‌کنند، نه کسانی که صاحبان افکار و تأویل‌کنندگان اخبار

العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات اللّٰه عليهم و سلامه[1] هم المرادون بقوله تعالى «أو ألق السمع» لما وردت به الأخبار[2] الإلهية على ألسنة الأنبياء صلوات اللّٰه و سلامه عليهم[3].

و هو يعني هذا الذي ألق السمع شهيد[4] ينبه على حضرة الخيال و استعمالها، و هو قوله عليه السلام في الإحسان «أن تَعبداللّٰه كأنك تراه»، واللّٰه في قبلة المصلي، فلذلك[5] هو شهيد. و من قلد صاحب نظر فكري و تقيد به فليس هو الذي ألق السمع، فإن هذا الذي ألق السمع لا بد أن يكون شهيداً لما ذكرناه. و متى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية.

فهؤلاء[6] هم الذين قال‌اللّٰه فيهم «إذ[7] تبرأ الَّذِينَ اتُّبِعُوا من الذين اتَّبعوا» و الرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم.

فحقِّقْ يا ولي[8] ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية.

و أما اختصاصها بشُعَيْب، لما فيها من التشعب[9]، أي شعبها لا تنحصر، لأن كل اعتقاد شعبة [۴۷ ـ ب] فهي شعب كلها، أعني الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده؛ و قد ينكشف بخلاف معتقده في الحكم، و هو قوله «و بدا لهم من‌اللّٰه ما لم يكونوا يحتسبون».

فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في اللّه نفوذ الوعيد في العاصي[10] إذا مات على غير توبة. فإذا مات و كان مرحوماً عنداللّٰه قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب، وجداللّٰه غفوراً رحيماً، فبدا له من‌اللّٰه ما لم يكن يحتسبه.

۱. الرسل عليهم‌السلام ـ ع. ۲. أ: الإخبارات ۳. الانبياء عليهم‌السلام ـ ع. ۴. ن: و هو شهيد
۵. ن: فذلک ۶. في المخطوطات الثلاثة فهؤلئک ۷. ن: إن
۸. أ: صححت إلى كلمة تشبه تأويل؛ وليي ـ ع. ۹. التشعيب ـ ع. ۱۰. ن: المعاصي

وارد شده را بر دلایل عقلی خودشان حمل می‌کنند، تقلید می‌نماید. اینان همان کسان‌اند که رسولان، صلوات‌الله‌علیهم، را تقلید می‌کنند، و اینان‌اند مراد از فرمودهٔ الهی: «او القی السمع = یا [با حضور] گوش فرا دهد ـ ۳۷ / ق»؛ چنان‌که اخبار الهی به زبان انبیا، صلوات الله و سلامه علیهم، وارد شده است.

او، یعنی آن‌که گوش فرا دهد، گواه است بر مرتبهٔ خیال و از استعمال آن خبر می‌دهد. و آن فرمودهٔ او، علیه‌السلام، است دربارهٔ احسان که: «ان تعبدالله کانک تراه = خدای را چنان پرستش کن که گویی مشاهده‌اش می‌کنی.» و: «الله في قبلة المصلی = خداوند در قبلهٔ نمازگزار است.» از این روی او گواه و شاهد است. و هر کس که صاحب نظر فکری را تقلید کند و بدو مقید گردد، او کسی که «گوش فرا می‌دهد» نیست، زیرا آن‌که گوش فرا می‌دهد ناگزیر باید همان طور که گفتیم شاهد باشد، و همان گونه که بیان داشتیم تا شاهد نباشد، او مراد از این آیه نیست.

بنابراین آنان کسانی‌اند که خداوند دربارهٔشان فرمود: «و اذ تبرأ الذین اتبعوا من الذین اتبعوا = آن دم که پیشوایان از پیروان بیزاری جویند ـ ۱۶۶ / بقره»، در حالی که رسولان از پیروانشان که آنان را پیروی کرده‌اند بیزاری نمی‌جویند.

ای دوست من آنچه را که در این حکمت قلبی برایت گفتم بشناس!

اما اختصاص آن [حکمت] به شعیب از آن جهت است که در آن تَشعّب است، یعنی: شعبه‌هایش محصور و محدود نیست، زیرا هر اعتقادی خود یک شعبه است. پس اعتقادات تمامی‌شان شعبه‌هایند؛ و چون پرده بر کنار رود، برای هر کسی به حسب اعتقادش آشکار می‌شود، و گاهی خلاف اعتقادش در حکم آشکار می‌گردد، و آن فرموده‌اش است که: «و بدا لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون = و از خداوند چیزها برای ایشان آشکار شود که به حساب نمی‌آوردند ـ ۴۷ / زمر».

پس بیشتر آنها در حکم است، مانند معتزلی که دربارهٔ خداوند جاری بودن وعید را در گناهکار ـ وقتی که بدون توبه بمیرد ـ معقتد است، و وقتی بمیرد و نزد خداوند آمرزیده شده باشد عنایت بدو پیشی گرفته که وی عقوبت نبیند، خداوند را آمرزگار و مهربان بیابد. بنابراین از جانب خداوند چیزهایی را که به حساب نمی‌آورد برایش آشکار شود.

و أمّا في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن‌اللّٰه كذا و كذا، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده و هي حق فاعتقدها. و انحلت العقدة فزال الاعتقاد و عاد علماً بالمشاهدة. و بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر.

فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده[۱] لأنه[۲] لايتكرر، فيصدق عليه في الهوية «و بدا لهم من الله» في هويته «ما لم يكونوا يحتسبون» فيها قبل كشف الغطاء.

و قد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف و ما أفدناهم في هذه المسألة بما لم[۳] يكن عندهم.

و من أعجب الأمور[۴] أنه [۴۸ ـ أ] في الترقي دائماً و لا يشعر بذلك للطافة الحجاب و دقته[۵] و تشابه الصور مثل قوله تعالى «و أُتوا به متشابها[۶]». و ليس هو[۷] الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارفِ أنّهما[۸] شبيهان، غيران[۹]؛ و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، و إن اختلفت حقائقها و كثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين.

فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ[۱۰] في حد كل صورة، و هي[۱۱] مع كثرة الصور و اختلافها ترجع في الحقيقة إلى

۱. «خلاف معتقده» ساقطة في أ و ن، مذكورة في ب و قد أثبتها بالى و القيصرى في شرحيهما.

۲. الضمير عائد على التجلى ۳. بمالم ـ ع.

۴. ب و ن: الأمر ـ والضمير في أنه عائد على الانسان (ايضاً ـ ع) ۵. رقته ـ ع.

۶. «هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به متشابهاً» ـ ع.

۷. ن: هذا بدلاً من هو ـ والمراد بهو الحجاب، أى ليس هذا الحجاب عين ذلك. ۸. من حيث انّهما ـ ع.

۹. غيران: خبر إن، و أن في قوله أنهما شبيهان واسمها و خبرها مفعول للعارف أى الذى يعرف أنهما شبيهان. و قد تؤول الجملة بمعنى أن الشبيهين غيران من حيث انهما شبيهان لأن المشابهة تقتضى التغاير.

۱۰. أ: يوجد و ب: توجد ۱۱. «هي» ساقطة من المخطوطات ولكنها مثبتة في جميع الشروح التي بين يدي.

اما در هویت: زیرا بعضی از بندگان در اعتقادش یقین می‌کند که خداوند چنین و چنان است؛ و چون پرده برداشته شود، صورت معتقَد خود را می‌بیند که حق است و درست، لذا بدان اعتقاد یافته و گره از کارِ او باز می‌شود. در این هنگام است که اعتقاد زایل گشته و به علم به مشاهده باز می‌گردد و آن گاه است که تیزبینی‌اش کم‌سو نمی‌شود.

بنابراین برای بعضی از بندگان، به سبب اختلاف تجلی در صور ـ هنگام مشاهده ـ چیزی برخلاف اعتقادش آشکار می‌شود، چون آن [تجلی] تکرارپذیر نیست، و در هویت بر او صدق می‌کند: «و بدا لهم من الله = و از خداوند چیزها برای ایشان آشکار شود» یعنی در هویتش «مالم یکونوا یحتسبون = که به حساب نمی‌آوردند ـ ۴۷ / زمر» یعنی در آنها ـ پیش از میان برداشتن پرده.

ما صورت تَر شدن بعد از مرگ را در کتاب خودمان به نام تجلیات ـ در باب معارف الهی ـ هنگامی که با کسانی از طایفه [صوفیه] که در کشف اجتماع داشتیم بیان داشته‌ایم، و در این مسأله آنچه را که نزدشان نبود آگاهشان ساختیم.

از عجایب امور آن‌که وی [انسان] پیوسته در تَر شدن است، اما به واسطهٔ لطافت حجاب و ظریفی و نازکیش و تشابه صور، آن را ادراک نمی‌کند، مانند فرمودهٔ الهی: «و أُتوا به متشابها = و همانند آن بدهندشان ـ ۲۵ / بقره» و آن واحد عین دیگری نیست، زیرا نزد عارف، دو شبیه ـ از آن جهت که دو شبیه‌اند ـ دو غیر یکدیگر نیز هستند، و صاحب تحقیق، کثرت را در واحد مشاهده می‌کند، چنان‌که می‌داند مدلول اسمای الهی، اگرچه حقایقشان مختلف است و کثرت دارند، ولی یک عین‌اند. پس این کثرت معقول است در یک «عینِ واحد».

بنابراین در تجلی کثرتی است که در عینِ واحد [معقول] مشهود می‌باشد؛ همان طور که هیولی در حدّ هر صورتی اخذ می‌شود، و آن با کثرت صورت‌ها و گوناگونی

جوهر واحد و هو[۱] هيولاها.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته. و لهذا ما عثر أحد من العلماء[۲] على معرفة النفس و حقيقتها إلا الإلهيون من الرسل و الصوفية[۳]. و أما أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلمين[۴] في كلامهم في النفس و ماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها؛ و لا يعطيها النظر الفكري أبداً.

فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم و نفخ في غير ضرم. لاجرم أنهم من «الذين ضل سعيُهم في الحياة الدنيا و هم يحسبون أنهم يحسنونُ صنْعاً». فمن طلب الأمر من غير طريقه [۴۸ ـ ب] فما ظفر بتحقيقه، و ما أحسن ما قال‌الله تعالى في حق العالَم و تبدله مع الأنفاس «في خلق جديد» في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثرِ العالم، «بل هم في لَبْسٍ من خلق جديد». فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس.

لكن قد[۵] عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات و هي الأعراض، و عثرت عليه الحِسْبَانية[۶] في العالم كله. و جهَّلَهُمْ أهل النظر بأجمعهم. ولكن أخطأ الفريقان. أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر[۷] الذي قَبِلَ هذه الصورة[۸] و لا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر.

۱. ب و ن: وهو ۲. من العلماء والحكماء ـ ع. ۳. و اكابر من الصوفيه ـ ع.
۴. ب: والمتكلفين و هو تحريف ۵. أ: ساقطة
۶. الحسبانية بضم الحاء (كما في شرح القاشاني) أو بكسرها هم السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص عدا القيصري الذي يقرأ «الجسمانية» (من الجسم) بدلاً من الحسبانية. ۷. الجوهرالمعقول ـ ع.
۸. أ: الصورة؛ الصور ـ ع.

آنها نیز در حقیقت به یک جوهر بازگشت دارند و آن، هیولای آنهاست.

پس هر کس که خودش را بدین معرفت شناخت پروردگارش را باز شناخته است؛ چون او را بر صورت خودش خلق کرده است، بلکه او عین حقیقت او و هویت وی می‌باشد. از این روی هیچ یک از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقتش، جز الهیّین از رسولان و بزرگان از صوفیه آگاهی نیافتند. اما صاحبان نظر و فکر از پیشینیان، و نیز متکلمان در سخنانشان دربارهٔ نفس و ماهیت آن، هیچ کدام نبودند که بر حقیقت نفس آگاهی داشته باشند، و نظر فکری هیچ‌گاه چنین نتیجه‌ای نمی‌بخشد.

پس هر کس علم بدان را از راه نظر فکری می‌طلبد، آماس را فربهی شمرده و بدون آتش زنه می‌دمد. لاجرم آنان از: «الذین ضل سعیهم فی الحیوة الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعاً = همان کسان‌اند که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند ـ ۱۰۴ / کهف». پس هر کس امر را از غیر راهش طلب کرد، به حقیقتِ آن دست نمی‌یازد و خداوند دربارهٔ عالم و دگرگونی و تبدل آن در هر نفسی چه نیکو فرمود: «فی خلق جدید = در خلقتی تازه و نو ـ ۱۵ / ق» در عینی واحد؛ و دربارهٔ طایفه‌ای، و بلکه دربارهٔ بیشتر عالمیان فرمود: «بل هم فی لبس من خلق جدید = بلکه آنان از خلقت جدید به شبهه اندرند ـ ۱۵ / ق»؛ لذا تجدید وجود عالم را در هر نفسی نمی‌شناسند.

اما اشعریان در بعضی از موجودات که اعراض‌اند بر آن آگاه شدند؛ و حسبانیان هم در تمام عالم بر آن آگاه شدند، و همگی اهل نظر آنان را به نادانی منسوب داشتند، ولی هر دو گروه راه خطا پیمودند.

اما خطای حسبانیان، که قائل به تبدیل و دگرگونی در سرتاسر عالم، بر احدیت عین جوهر معقولی هستند که این صورت‌ها را پذیرا می‌شود، آگاه نشدند، درحالی که آن [جوهر] جز بدان [صور] پدید نمی‌آید، همانگونه که جز بدان تعقل نمی‌شود. پس اگر قائل بدان می‌شدند به درجهٔ تحقیق ـ در امر ـ دست می‌یازیدند.

و أما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل[۱] في كل زمان إذِ العَرَضُ لا يبقى زمانين. و يظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين[۲] في حدهم كونه[۳] الأعراض، و أن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر و حقيقته القائِمِ[۴] بنفسه. و من[۵] حيث هو عرض لا يقوم بنفسه.

فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه[۶] كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي[۷] و قبوله للأعراض [۴۹ ـ ا] حدٌّ له ذاتي.

و لا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه: و هو ذاتي للجوهر. و التحيز عرض لا يكون إلا في متحيز، فلا يقوم بنفسه. و ليس التحيز عرض لا يكون إلا في متحيز، فلا يقوم بنفسه. و ليس التحيز و القبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود و هويته.

فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين[۸] و أزمنة و عاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه. و لا يشعرون لما هم عليه، و هؤلاء هم في لَبْسٍ من خلق جديد.

و أما أهل الكشف فإنهم يرون أن‌الله[۹] يتجلى في كل نَفَسٍ و لا يكرّر[۱۰] التجلي، و يرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً و يذهب بخلق. فذهابه هو عين الفناء[۱۱] عند التجلي و البقاء لما يعطيه التجلي الآخر فافهم.

۱. ب: تبدل ۲. تتبيّن – ع. ۳. أ و ن: كون؛ تلک ـ ع

۴. ا: القائمة ـ ولكن في المخطوطين الآخرين و جميع الشروح: «القائم» بكسر الميم على أنها صفة للجوهر

۵. الواو ساقطة في أ ۶. «من يقوم بنفسه» ساقطة في ب

۷. الذاتي صفة للتحيز ـ وقبوله أي الجوهر القائم بنفسه الذي هوالجسم. ۸. «يبقى زمانين» ساقطة في ن

۹. أ: + تعالى (ايضاً ـ ع) ۱۰. يتكرّر ـ ع. ۱۱. هوالفناء ـ ع.

اما اشعریان درنیافتند که عالم سراسر مجموعه‌ای از اعراض است که در هر زمانی تبدیل و دگرگونی می‌یابد، زیرا عرض، در دو زمان باقی نمی‌ماند و این امر در محدوده اشیا ظاهر می‌شود، زیرا وقتی چیزی محدودِ به حد شد، در آن این اعراض ظاهر می‌شود، و این اعراض نامبرده در محدوده آن چیز، عین این جوهر و حقیقتش می‌باشد که به نفس خودش قائم است، اما از آن حیث که عرض‌اند به نفس خود قائم نیستند.

پس از مجموع آنچه که قائم به نفس خودشان نیستند چیزی که به نفس خودش قائم است تحقق یافت، مانند تحیّز در حدّ ذاتی جوهر که قائم به نفس خودش است و قبولش مر اعراض را که حدّ ذاتی آن است.

شکی نیست که قبول، خود عرض است و جز در قابل نمی‌باشد، چون [قبول] به نفس خودش قائم نیست و آن ذاتی جوهر است، و تحیّز نیز عرض است و جز در متحیّز نمی‌باشد؛ پس قائم به نفس خودش نمی‌باشد و تحیّز و قبول امر زائدی بر عین جوهر محدود نمی‌باشد؛ زیرا حدود ذاتی عین محدود و هویت آن می‌باشد.

در این صورت آنچه که دو زمان باقی نمی‌ماند، در دو زمان و بلکه زمان‌ها باقی می‌ماند و آنچه که به نفس خویش قیام و پایداری ندارد، بازگشته و به نفس خویش پایدار قائم می‌شود. و آگاهی از آنچه که برآنند ندارند. و اینان همان کسان‌اند که از خلق جدید در پرده‌اند.

اما صاحبان کشف: آنان خدای متعال را در هر دمی مشاهده می‌کنند که تجلی می‌کند و تجلی تکرار نمی‌پذیرد، و نیز از راه شهود مشاهده می‌کنند که هر تجلی خلقی جدید می‌بخشد و خلقی را از میان می‌برد، و از میان بردنش عبارت از فنای هنگام تجلی است و بقا مر آنچه را که تجلی دیگر می‌بخشد، این را نیک بفهم!

۱۳
فص حكمة مَلْكية في كلمة لوطية

المُلْك الشدة و المليك الشديد: يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه.



قال قيس بن الحطيم[1] يصف طعنة:

ملكت بها كفي فانهرتُ فتقها   يَرى قائمٌ من دونها ما وراءها

أي شددت بها كفي يعني الطعنة. فهو قول‌الله تعالى عن لوط عليه السلام «لَوْ[2] أَنّ لي بكمْ قُوةً أَو آوِي إِلىٰ ركن شديد». فقال رسول‌الله صلى‌الله عليه و سلم [۴۹ ـ ب] يرحم‌أخي لوطاً: لقد كان يأوي إلى ركن شديد. فنبه صلى‌الله عليه و سلم أنه كان مع الله من كونه شديداً.

و الذي قصد لوط عليه السلام القبيلةُ بالركن الشديد: و المقاومة بقوله «لو أن لي بكم قوة» و هي الهمة هنا من البشر[3] خاصة.

۱. ب: حطيم؛ الحطيم ـ ع. ۲. لوط. لو ـ ع. ۳. للبشر ـ ع.

۱۳
«فص حکمت مَلْکی در کلمهٔ لوطی»

مَلْک عبارت از شدت و سختی‌است و ملیک عبارت‌از شدید است. گفته‌می‌شود: خمیر خوبی به عمل آوردم، یعنی: سرشتن و خمیر کردنش را نیک انجام دادم.

قیس بن خطیم در وصف زخم نیزه‌اش گوید:

نیزه را چنان به شدت و قدرت در دست گرفتم و دشمن را زخم زدم و
آنچه را که نیزه شکافته بود چنان گشودم
به طوری که هر کس آن سوی نیزه و در جانب دیگر قرار داشت آنرا
می‌دید، گویی که محل نیزه شکافی درست کرده بود که از آن شکاف
آنچه آن سویش بود دیده می‌شد.

یعنی: نیزه را محکم در دست گرفتم و آن بیان الهی است از جانب لوط، علیه‌السلام، که: «لو ان لی بکم قوة او آوی الی رکن شدید = کاش در قبال شما نیرویی داشتم یا به تکیه‌گاهی قوی پناه می‌بردم ـ ۸۰ / هود». رسول خدا،، صلی‌الله‌علیه وسلّم، فرمود: «یرحم [الله] اخی لوطاً لقد کان یأوی الی رکن شدید = خدای لوط را رحمت کند که به‌تکیه‌گاهی قوی پناه می‌جست» پس آن‌حضرت، صلّی‌الله علیه‌وسلّم، یادآوری کرد که وی با خداوند بود، چرا که خداوند از جهت هستی نیرومند است.

آنچه را که لوط، علیه‌السلام، از تکیه‌گاهی قوی قصد داشت قبیله بود و مرادش از نیرو که گفت: «لو ان لی بکم قوة = کاش در قبال شما نیرویی داشتم ـ ۸۰ / هود»، همت بود که از جانب بشر همان عزم و اراده قوی می‌باشد.

فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم فمن ذلك الوقت ـ يعني من الزمن الذي قال فيه لوط عليه السلام «أو آوِي إلى ركن شديد» ما بعث نبيٌّ[۱] بعد ذلك إلا في منعة من قومه، فكان يحميه قبيله[۲] كأبي طالب مع رسول الله صلى الله عليه و سلم. فقوله «لوْ أن لِي بِكمْ قوة» لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول[۳] «الله[۴] الذِي[۵] خلقكم من ضعف» بالإصالة؛ «ثم جعل من بعد ضعف قوة» فعرضت القوة بالجعل فهي قوة عرضية؛ «ثم جعل من بعد قوةٍ ضعفاً وَ شيبة» فالجعل تعلق بالشيبة.

و أما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه و هو قوله[۶] «خلقكم من ضعف»، فرده[۷] لما خلقه منه كما قال[۸] «و منكم من يُردُّ إلى أرذل العُمُر لكى لا يعلمَ من بعدِ علمٍ شيئاً». فذكر أنه رُدَّ إلى الضعف الأول.

فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف. و ما بُعِثَ نبي إلا بعد تمام الأربعين و هو زمان أخذه في النقص [۵۰ ـ أ] و الضعف. فلهذا[۹] قال «لوْ أنّ لِي بكمْ قوة» مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة.

فإن قلت و ما يمنعه من الهمة المؤثرة و هي موجودة في السالكين من الأتباع، و الرسل أولَى بها؟

قلنا صدقت: و لكن نَقَصَك علم آخر، و ذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً. فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، و ذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحققه[۱۰]

۱. أ: ما بعث الله نبياً ۲. ب: تحميه قبيلته (ايضاً ـ ع) ۳. الله يقول ـ ع. ۴. ساقطة في أ
۵. ساقطة في ب ۶. أ: + تعالى ۷. ن: فرد ۸. منه قال تعالى ـ ع. ۹. أ: فلذا؛ ب: فلذلك
۱۰. ن: بتحققه بالباء

رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، فرمود: «فمن ذلک الوقت = از آن وقت ـ یعنی زمانی که در آن لوط، علیه‌السلام، گفت: «او آوی الی رکن شدید = یا به تکیه گاهی قوی پناه می‌جستم ـ ۸۰ / هود» «ما بعث نبی بعد ذلک الا ما فی منعة من قومه = هیچ پیامبری برانگیخته نشد مگر آن‌که از جانب قومش حمایت می‌شد»؛ پس قبیله‌اش او را حمایت می‌کردند مانند ابوطالب با رسول‌الله، صلّی‌الله علیه وسلّم، پس این‌که گفت: «لو ان لی بکم قوة = کاش در قبال شما نیرویی داشتم ـ ۸۰ / هود» جز این نبود که شنید، علیه‌السلام، خداوند می‌فرماید: «الله الذی خلقکم من ضعف = خداوند است که شما را از ضعف و ناتوانی آفرید ـ ۵۴ / روم» یعنی: به اصالت [حق را] است. «ثم جعل من بعد ضعف قوة = و از پس ناتوانی نیرو داد ـ ۵۴ / روم»؛ پس قوه به سبب جعل عارض گشت؛ پس آن قوه ای عرضی است: «ثم جعل من بعد قوة ضعفاً و شیبة = و از پس نیرو، ناتوانی و پیری آورد ـ ۵۴ / روم»؛ بنابراین جعل، به پیری تعلق دارد.

اما ضعف، عبارت از بازگشت به اصل خلقش می‌باشد و آن فرمودهٔ اوست که: «خلقکم من ضعف - شما را ضعیف آفرید - ۵۴ / روم»؛ پس او را به آنچه که از آن خلقش کرده بود بازگردانید، چنان‌که [خداوند] فرمود: «و منکم من یرد الی ارذل العمر لکی لا یعلم من بعد علم شیئا = و از شما کسی باشد که به پست‌ترین دوران عمر رسد تا پس از دانستن چیزی نداند ـ ۵ / حج»؛ بیان فرمود که او را به ضعف اولیه بازمی گرداند.

بنابراین حکم پیرمرد در ضعف، حکم کودک است؛ و هیچ پیغمبری برانگیخته نشد، مگر بعد از گذشت چهل سال، و آن زمانِ آغاز کاستی و ضعف و ناتوانیش می‌باشد، از این روی گفت: «لو ان لی بکم قوة = کاش در قبال شما نیرویی می‌داشتم ـ ۸۰ / هود» با وجود آن او همت اثرگذاری را در خواست می‌دارد.

اگر گویی: چه چیز لوط را از همت مؤثر باز می‌داشته؟ در حالی که آن در سالکان از پیروان رسولان موجود است، و رسولان بدان سزاوارترند.

گوئیم: راست گفتی، ولی از علمی دیگر بی‌بهره‌ای، و آن این‌که معرفت رها نمی‌کند تا همت تصرف نماید. بنابراین هر قدر معرفتش فراتر رود، از حیطهٔ تصرف

بمقام العبودية و نظرِهِ إلى أصل خلقه الطبيعي، و الوجه الآخر أحدية المتصرِّف و المتصرَّف فيه: فلا يرى على من يرسِل همته فيمنعه ذلک.

و في هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته[۱] التي هو عليها في حال ثبوت عينه و حال عدمه. فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدى[۲] حقيقته و لا أخلَّ بطريقته. فتسميةُ ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره[۳] الحجاب الذي على أعين الناس.

كما قال اللّٰه[۴] فيهم «و لكنّ أكْثَرَ النّاس لا يعلمون يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا و همْ عَنِ الآخرةِ هُم غافِلون»: و هو من المقلوب فإنه من قولهم «قلوبنا غُلْفٌ» أي في غلاف و هو الكنُّ الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه.

فهذا و أمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم [۵۰ ـ ب] قال الشيخ أبو عبد اللّٰه بن قايد[۵] للشيخ أبي السعود بن الشبل[۶] لِمَ لا تتصرف؟ فقال[۷] أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء: يريد قوله تعالى آمِراً «فاتخذه وكيلاً» فالوكيل هو المتصرف و لاسيما و قد سمع اللّٰه تعالى يقول[۸] «و انفقوا ممّا جعلكُم مُسْتخْلَفِينَ فِيهِ».

فعلم أبو السعود و العارفون أن الأمر الذي[۹] بيده ليس له و أنه مستخلف فيه. ثم قال له الحق هذا الأمر الذي استخلفتك فيه و ملّكتك إياه: اجعلني و اتخذني وكيلاً فيه[۱۰]، فامتثل أبوالسعود أمر اللّٰه فاتخذه[۱۱] وكيلاً. فكيف يبق[۱۲] لمن يشهد هذا[۱۳]

۱. الحقيقة ـ ع. ۲. ب: أصلحت في الهامش: فما تعدى المنازع. ۳. ب: أظهر
۴. أ: + تعالى (ايضاً ـ ع)
۵. أ: قايد بدون نقط الحرف الأول؛ ب: أبو عبداللّٰه محمدبن فايد بالفاء؛ ن: أبوعبداللّٰه ابن فايد. جميع الشروح: ابن قائد بالقاف أو ابن الفائد؛ قائد ـ ع. ۶. ب: ابن الشبلي ۷. أ: قال ۸. اللّٰه يقول ـ ع. ۹. أ: ساقطة
۱۰. فيه وكيلاً ـ ع. ۱۱. ب: واتخذه. ۱۲. تبق ـ ع. ۱۳. مثل هذا ـ ع.

همت کاسته می‌شود؛ و این از دو وجه است: یک وجه به سبب تحققش است به مقام عبودیت، و نظر او به اصل آفرینش طبیعی خودش؛ و وجه دیگر: احدیت تصرف کننده و تصرف شونده است؛ پس کسی را نمی‌بیند که همتش را به سوی او بفرستد، لذا آن وی را باز می‌دارد.

در این مشهد مشاهده می‌کند که ستیزگر با او، از حقیقت خودش، که درحال ثبوت عینش و در حال عدمش بر آن است، تجاوز نمی‌کند. بنابراین در وجود چیزی ظاهر نشد مگر آنچه که وی را در حال عدم ـ در ثبوت ـ بر آن بود. پس از حقیقت خودش تجاوز نکرد و به طریقت خویش زیانی وارد نساخت. در این صورت نزاع و ستیز نامیدن آن، امری عرضی است که حجابی که بر دیدهٔ مردمان است آن را آشکار می‌سازد.

چنان که خداوند درباره‌شان فرمود: «ولکن اکثر الناس لا یعلمون، یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الاخرة هم غافلون = اما بیشتر مردم نمی‌دانند، نموداری از زندگی این دنیا را دانند و آنان همان کسان‌اند که از دنیای دیگر بی‌خبراند ـ ۶ و ۷ روم»؛ و آن از مقلوب است، زیرا سخن خودشان است که: «قلوبنا غلف = دل‌های ما در پرده است ـ ۸۸ / بقره»، یعنی در غلاف می‌باشد، و آن پوششی است که وی را از ادراک امر ـ آن گونه که بر آن است ـ باز می‌دارد.

اینها و امثال اینها، عارف را از تصرف در عالم باز می‌دارد. شیخ ابوعبدالله بن قائد، به شیخ ابوسعودبن شبل گفت: چرا تصرف نمی‌کنی؟ ابوسعود گفت: خداوند را واگذاردم تا آن گونه که خواهد برایم تصرف نماید. مرادش فرمودهٔ الهی است که فرمان داد: «فاتخذه وکیلا = پس او را وکیل بگیر ـ ۹ / مزمل». بنابراین وکیل همان متصرف است، به ویژه هنگامی که شنید خداوند می‌فرماید: «و انفقوا مما جعلکم مستخلفین فیه = و از آن چیزها که شما را در آنها نوبت‌دار کرده انفاق کنید ـ ۷ / حدید».

پس ابوسعود و عارفان دانستند آن امری که به دست آنهاست، از خودِ آنان نیست، بلکه آنان در آن امر نوبت دارند. سپس حق تعالی هم به او فرمود: «این امری را که من تو را در آن نوبت‌دار کرده و آن را ملک تو گردانیدم، برای من قرار بده و مرا

الأمر همة يتصرف بها، و الهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا متسع[1] لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ و هذه المعرفة تفرّقهُ عن هذه الجمعية.

فيظهر العارف[2] التام المعرفة بغاية العجز و الضعف.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزّاق[3] رضي الله عنه قل[4] للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتاص علينا شيء و أنت تعتاص عليك الأشياء: و نحن نرغب في مقامك و أنت لا ترغب في مقامنا؟ و كذلك كان مع كون أبي مدين رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام و غيره: و نحن أتم في مقام الضعف و العجز[5] [۵۱ ـ أ] منه. و مع هذا قال له هذا البدل ما قال. و هذا من ذلك القبيل أيضاً.

و قال[6] صلى الله عليه و سلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك «ما أدري ما يُفْعَلُ بِي و لا بِكُمْ إن اتبعُ إلا ما يوحىٰ إليّ». فالرسول بحكم ما يوحى إليه به[7] ما عنده غير ذلک. فإن أُوحِيَ إليه بالتصرف بجزم[8] تصرَّفَ: و إن منِعَ امتنع؛ و إن خُيِّرَ اختار ترک[9] التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة.

قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة و ترکناه تظرفاً. هذا لسان إذلال[10]. و أما نحن فما تركناه تظرفاً ـ و هو تركه إيثاراً ـ و إنما تركناه لكمال المعرفة؛ فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار.

فمتى تصرف العارفُ بالهمة في العالم فعن أمر إلهي و جبر لا باختيار. و لا نشک[11] أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما

۱. ن: لاتتسع ۲. ب: فتظهر للعارف ۳. ن: عبدالرازق ۴. عبدالرّزاق قل ـ ع ۵. العجز والضعف ـ ع.
۶. و قال رسول الله ـ ع ۷. ساقطة في ن (ايضاً ـ ع) ۸. ب: فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم
۹. ن: و ترک ۱۰. إدلال بالدال من الدلال. ب: إذلال بالذال أي عبودية ۱۱. أ: شک

در آن وکیل بگیر. ابوسعود هم فرمان الهی را پذیرفت و او را وکیل گرفت. چگونه برای کسی که چنین امری را مشاهده کرده همتی باقی می‌ماند که بدان تصرف نماید؟ در حالی که همت، کاری را انجام نمی‌دهد مگر به سبب جمعیتی که برای صاحب آن، فراخی‌ای به غیر آنچه که بر آن اجتماع کرده است نباشد، و این معرفت او را از این جمعیت دور می‌نماید.

لذا عارفِ دارای معرفتِ کامل، در نهایت ناتوانی و ضعف ظاهر می‌گردد.

بعضی از ابدال به شیخ عبدالرزاق، رضی‌الله عنه، گفتند: به شیخ ابومدین ـ بعد از سلام بر او ـ بگو: ای ابومدین! چرا چیزی برای ما مشکل نیست اما اشیا برای تو مشکل‌اند؟ و درحالی که ما چشم داشت به مقام تو داریم و تو به مقام ما تمایل نداری؟ او چنین بود. با این‌که ابومدین، رضی‌الله عنه، آن مقام و دیگر مقامات را نیز داشت، و ما در مقام ناتوانی و ضعف از او بیشتریم، با این همه این بَدل بدو گفت آن چنان را گفت، و این نیز از همین قبیل می‌باشد.

رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، در این مقام از جهت فرمان الهی بدو فرمود: «ما ادری ما یفعل بی ولا بکم ان اتبع الا ما یوحی الیّ = ندانم با من و شما چه خواهد شد، جز آنچه که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم ـ ۹ / احقاف». پس رسول به حکم آنچه که بدو وحی شده است می‌باشد، و جز آن نزدش نمی‌باشد. پس اگر بدو وحی شد که قاطعانه تصرف کند تصرف می‌نماید؛ و اگر بازداشته شد باز می‌ایستد و اگر مختیَر شد، ترک تصرف را بر می‌گزیند؛ مگر آن که معرفتش ناقص باشد.

ابوسعود به یاران مؤمن به خودش گفت: خداوند پانزده سال است که تصرف را به من عطا فرمود و ما خود را از آن کنار کشیدیم و این زبان ادلال است. و چنین نیست که آن را از روی بی‌اعتنایی ترک کرده باشیم بلکه ترکِ آن ایثار است و آن را از جهت کمال معرفت ترک کردیم، زیرا معرفت آن را به حکم اختیار اقتضا نمی‌کرد.

بنابراین هرگاه که عارف، در عالم به همت تصرف کرد، از جهت فرمان الهی و اجبار است ـ نه از روی اختیار ـ و ما شکی نداریم که مقام رسالت ـ برای قبول رسالتی که آورده است ـ تصرف را می‌طلبد، لذا بر او آنچه که نزد امت و قومش

يصدقه عند أمته و قومه ليظهر دين اللّٰه. و الولي ليس كذلك. و مع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه.

فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم: فيبقي عليهم.

و قد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة [۵۱ ـ ب] منهم من يؤمن عند ذلك و منهم من يعرفه و يجحده و لا يظهر التصديق به ظلماً و علُوّاً و حسداً؛ و منهم من يُلْحِق ذلك بالسّحر و الإيهام.

فلما رأت الرسل ذلك و أنه لا يؤمن إلا من[۱] أنار اللّٰه قلبه بنور الإيمان: و متى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً فلا[۲] ينفع في حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها في الناظرين و لا في قلوبهم كما قال في حق أكمل الرسل و أعلم الخلق و أصدقهم في الحال «إنك لا تهدي من أحببت ولكن اللّٰه يهدي من يشاء».

و لو كان للهمة أثر و لابد، لم يكن أحد أكمل من رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم و لا أعلى و لا[۳] أقوى همة منه، و ما أثّرتْ في إسلام أبي طالب عمّه، و فيه نزلت الآية التي ذكرناها: و لذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ، و قال[۴] «ليس عليك هداهم ولكن اللّٰه يهدي من يشاء».

و زاد في سورة القصص «و هوأعلم بالمهتدين» أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة. فأثبت[۵] أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً

۱. ب: من قد ۲. أ و ن: و إلا فلا ۳. «لا» ساقطة فى ب و ن ۴. قال تعالى ـ ع. ۵. ب: و أثبت

موجب تصدیق او می‌شود، ظاهر می‌گردد. تا دین خدا غالب شود، در حالی که «ولی» این گونه نیست. با این همه رسول را در ظاهر طلب نمی‌کند، چون رسول را بر قومش شفقت و مهربانی است.

پس در آشکار کردن معجزه بر آنان راه مبالغه نمی‌پیماید؛ زیرا هلاکشان در آن می‌باشد. بنابراین بر آنان باقی می‌ماند.

رسول نیز می‌داند که امرِ معجزه هنگامی که برای گروهی آشکار گشت، برخی از آنان همان دم ایمان می‌آورند و برخی دیگرشان آن را شناخته و از روی ظلم و بزرگی و حسد، ستیز ورزیده و تصدیق را ظاهر نمی‌کنند، و بعضی هم آن را به جادو و شعبده الحاق می‌کنند.

چون رسولان این را دیدند که جز کسی که خداوند دلش را به نور ایمان تابناک کرده است ایمان نمی‌آورد، و تا هنگامی که شخص به آن نور که ایمان دارد ننگرد، معجزه درباره‌اش سودمند نیست؛ لذا همت‌ها از درخواست امور معجزه قصور ورزید؛ چون اثر آن در ناظران فراگیر نیست، و نه در دل‌هایشان. چنان که خداوند دربارهٔ کامل‌ترین رسولان و داناترین خلق، و راست‌گفتارترینشان در حال فرمود: «انک لاتهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء = تو هر که را بخواهی هدایت نمی‌کنی، بلکه خدا هر که را خواهد هدایت کند ـ ۵۶ / قصص».

اگر همت را اثری بود ـ که ناگزیر هست ـ هیچ کس از رسول خدا، صلی‌الله علیه وسلم، کامل‌تر و بالاتر و قوی همت‌تر نبود، و حال آن‌که در اسلام عمویش ابوطالب اثری بر جای نگذارد، و آن آیه‌ای که بیان داشتیم دربارهٔ او نازل گشت؛ از این روی دربارهٔ رسول فرمود که وی را جز ابلاغ و رسانیدن نیست، و فرمود: «لیس علیک هداهم ولکن الله یهدی من یشاء = هدایت کسان با تو نیست، بلکه خدا هر که را خواهد هدایت می‌کند ـ ۲۷۲ / بقره».

و در سورهٔ قصص افزوده: «و هو اعلم بالمهتدین = و او اهل هدایت را بهتر شناسد ـ ۵۶ / قصص»، یعنی به کسانی که حق را در حال عدمشان، به واسطهٔ اعیان ثابتهٔ آنها برای هدایتشان علم می‌بخشد. پس آیه اثبات کرد که علم تابع معلوم است، پس هر

في ثبوت عينه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده. و قد علم اللّٰه ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال «و هو أعلم بالمهتدين».[۵۲ ـ أ]

فلما قال مثل هذا قال أيضاً «ما يبدَّل القول لديَّ» لأن قولي على حد علمي في خلقي؛ «و ما أنا بظلام للعبيد» أي ما قدَّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه.

فإن كان ظلم فهم الظالمون. و لذلک[۱] قال «ولكن كانوا أنفسهم يظلمون». فما ظلمهم الله. كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ و ذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا و لا[۲] نقول كذا. فما قلنا إلا ما علمنا أنَّا نقول. فَلَنا[۳] القول منا، و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا و منهم و الأخذ عنا و عنهم
إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في[۴] الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقد بان لك السر و قد اتضح الأمر
و قد أُدرج في الشفع الذي[۵] قيل هو الوتر

۱. أ: وكذلک ۲. ساقطة في ب
۳. في المخطوطات الثلاثة: قلنا، بالقاف، ولكن لابد أن تكون فلنا بدليل قوله: ولهم.
۴. أ و ن: من (ايضاً ـ ع) ۵. نائب فاعل لأدرج.

کس که در حال ثبوت عینش و حال عدمش مؤمن بوده است، در حال وجودش بدان صورت ظاهر می‌شود، و خداوند آن را دانست که وی چنین خواهد بود، از این روی فرمود: «و هو اعلم بالمهتدین = و او اهل هدایت را بهتر شناسد ـ ۵۶ / قصص».

چون چنین فرمود در پیِ آن نیز فرمود: «ما یبدل القول لدی = گفتار نزد من تغییر نیابد ـ ۲۹ / ق»؛ زیرا گفتار من بر حد علم من در خلق من است؛ «و ما انا بظلام للعبید = و من ستمگر به بندگانم نیستم ـ ۲۹ / ق»، یعنی: من کفری که آنها را به شقاوت می‌اندازد بر آنان مقدّر نساختم، سپس آنچه را که وسعشان نیست طلب کنم که آن را بیاورند، بلکه با آنان جز به حسب آنچه علم به آنان دادیم رفتار نکردیم، و هیچ چیز را از آنان ندانستیم مگر به حسب آنچه که نفوسشان ـ مطابق آنچه که برآنند ـ به ما بخشیده است.

بنابراین اگر ظلم است، در این صورت ظالمان‌اند، از این روی فرمود: «ولکن کانوا انفسهم یظلمون = بلکه به خودشان ظلم کردند ـ ۵۷ / بقره». پس خداوند به آنان ظلم نکرده است، و همچنین ما به آنان نگفتیم، مگر آنچه را که ذات ما اقتضا می‌کرد که به آنان بگوییم، و ذات ما آن چنان که هست بر ما معلوم است که چرا چنین گوییم و چنان نگوییم، پس نمی‌گوییم جز آنچه را که می‌دانیم، بنابراین گفتن از ماست و امتثال و عدم امتثال پس از شنیدن از آنان است.

همگی از ما و از آنان است
و گرفتن از ما و از آنان است
اگر از ما نیستند
ما بدون شک از آنهاییم

پس ای دوست من! این حکمت مَلَکی را از کلمهٔ لوطی دریاب، چون اصل معرفت است.

پس راز برایت آشکار شد
و امر روشن گشت
آن‌چه که گفته شد فرد است
که در جفت درج گردید

١٤
فص حكمة قَدَرِيَّة في كلمة عُزَيْرية

اعلم أن القضاء حكم الله[١] في الأشياء، و حكم الله[٢] في الأشياء على حد علمه بها و فيها. و علم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات [٥٢ ـ ب] مما هي عليه في نفسها. و القدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد.

فما حَكَمَ القضاء على الأشياء إلا بها. و هذا هو عين سر[٣] القدر[٤] «لمن كان له قلب[٥] أو ألق السمع و هو شهيد». «فلله الحجة البالغة».

فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكُمُ فيها بما تقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك. فكل حاكم محكوم عليه بما حَكَمَ به و فيه: كان الحاكم من كان.

فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جُهِلَ إلا[٦] لشدة ظهوره، فلم يُعرَف و كثر فيه الطلب و الإلحاح.

و اعلم أن الرسل صلوات الله عليهم ـ من حيث هم رسل لا من حيث هم

١. أ: + تعالى ٢. أ: + تعالى ٣. ن: مسمى ۴. القدر الّذى يظهر ـ ع. ۵. أ: قلبا ۶. ساقطة في ن.

۱۴
«فص حکمت قَدری در کلمهٔ عزیری»

بدان! قضا عبارت از حکم الهی است در اشیا و حکم الهی در اشیاء در محدودهٔ علم اوست به آنها و در آنها. و علم خداوند در اشیا بر آن گونه است که معلومات ـ آن طور که در نفس خود برآنند ـ آن را اقتضا می‌نمایند. و قَدَر عبارت است از تعیین وقتی که اشیا در عین خارجی‌شان بر آن هستند، بدون زیادی.

پس قضا بر اشیا حکم نمی‌کند مگر به واسطه خودشان، و این عین «سرّ قَدر» است که ظاهر می‌شود: «لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید = برای کسی که قلب دارد یا با حضور قلب گوش فرا دارد ـ ۳۷ / ق» «فلله الحجة البالغة ـ خداوند را دلیل رساست ـ ۱۴۹ / انعام».

بنابراین حاکم ـ در مقام تحقیق ـ تابع عین درخواستی می‌باشد که در آن [عین]، بدانچه که ذاتش آن را اقتضا می‌کند حکم می‌نماید. پس «محکوم‌علیه» بدانچه که در اوست، بر حاکم حکم می‌کند که این چنین بر وی حکم نماید. بنابراین حاکم «محکومٌ‌علیه» است به آنچه که بدان و در آن حکم کرده است، حاکم هر که می‌خواهد باشد.

این مسأله را جدّاً به حق بپذیر، زیرا قدَر ناشناخته نماند، مگر به واسطهٔ شدت ظهورش. پس شناخته نشد و طلب و پافشاری در آن فزونی گرفت.

بدان! رسولان، صلوات‌الله‌علیهم، از آن حیث که رسولان‌اند ـ نه از آن حیث که

أولياء و عارفون ـ على مراتب ما هي عليه أممهم. فما عندهم من العلم الذي أُرسِلُوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أُمة ذلك الرسول: لا زائد و لا ناقص.

و الأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض. فتتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أُممها، و هو قوله تعالى «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض». كما هم أيضاً فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم و الأحكام[۱] متفاضلون بحسب استعداداتهم، و هو[۲] قوله[۳] «و لقد فضلنا بعض النبيين على بعض».

و قال تعالى في حق الخلق «و اللّٰه فضَّل [۵۳ـأ] بعضكم على بعض في الرزق». و الرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، و حسيٌّ كالأغذية، و ما ينزله الحق إلا بقَدَر معلوم، و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق: فإن اللّٰه «أعطى كل شيء خلقهُ» فينزّل بقدر ما يشاء، و ما يشاء[۴] إلا ما عَلِمَ فحكم به. و ما علم ـ كما قلناه[۵] ـ إلا بما أعطاه المعلوم[۶].

فالتوقيت في الأصل للمعلوم، و القضاء و العلم و الإرادة و المشيئة تبع للقدر[۷]. فسرُّ القدر من أجلِّ العلوم، و ما[۸] يفهِّمه اللّٰه تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة. فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم[۹] به، و يعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً. فهو يعطي النقيضين.

و به وصف الحق نفسه بالغضب و الرضا[۱۰]؛ و به تقابلت الأسماء الإلهية. فحقيقته تحكم في الوجود[۱۱] المطلق و الوجود[۱۲] المقيد، لا يمكن أن يكون شيء أتمَّ منها

۱. العلوم والمعارف والاحكام الالهية ـ ع. ۲. هو فى ـ ع. ۳. أ: + تعالى. ۴. «وما يشاء» ساقطة في ن
۵. ب: قلنا ۶. ب: + من نفسه (ايضاً ـ ع) ۷. أ: تتبع القدر ۸. ب: و ما لا ۹. ب: للعلم
۱۰. ب: وبالرضا ۱۱. ب و ن: الموجود ۱۲. ب و ن:الموجود

اولیا و عارفان‌اند ـ بر مراتبی که امت‌هایشان بر آنند، می‌باشند. پس نزد آنان از علمی که بدان فرستاده شده‌اند جز به مقدار آنچه که امت آن رسول بدان محتاج است نمی‌باشد، نه بیشتر و نه کمتر.

امت‌ها بر یکدیگر برتری دارند، بعضی‌شان بر بعضی دیگر فزونی دارند، لذا رسولان هم در علمِ ارسال ـ به سبب برتری امت‌هایشان ـ برتری دارند، و فرمودهٔ الهی است که: «تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض - بعضی از این پیغمبران را بر بعض دیگر برتری داده‌ایم ـ ۲۵۳ / بقره»؛ چنان که آنان در آن چه از علوم و احکام که به ذاتشان باز می‌گردد، به‌حسب استعداداتشان بر یکدیگر برتری دارند، و آن در فرمودهٔ الهی است که: «و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض = ما بعضی از پیغمبران را بر بعض دیگر برتری دادیم ـ ۵۵ / اسراء».

خداوند متعال دربارهٔ خلایق فرمود: «والله فضل بعضکم علی بعض فی الرزق = خداوند بعضی از شما را بر بعض دیگر در روزی برتری داده است ـ ۷۱ / اسراء»؛ و روزی از جانب او بعضی روحانی است ـ مانند علوم ـ و بعضی حسّی ـ مانند خوراکی‌ها ـ و آن را جز به مقدار معینی فرود نمی‌آورد؛ و آن استحقاقی است که خلایق در طلبِ آنند؛ زیرا خداوند: «اعطی کلّ شیء خلقه = آفرینش هر جنبنده‌ای را بدو داد ـ ۵۰ / طه»؛ پس به مقداری که می‌خواهد فرود می‌آورد. و نمی‌خواهد مگر آنچه را که علم دارد و بدان حکم می‌کند، و همان طور که گفتیم: نمی‌داند مگر آنچه را که معلومِ خودش بدو می‌بخشد.

بنابراین توقیت [تعین وقت] در اصل معلوم راست، و قضا و علم و اراده و مشیت تابع قدرند. پس سِرّ قدر، از برترین علوم است و آن را خداوند جز به کسی که او را به معرفت تام اختصاص داده باشد نمی‌فهماند. بنابراین آن علم، به عالِمِ بدان راحت کلی می‌بخشد، و در عین حال به عالِمِ بدان عذاب دردناک نیز می‌دهد. پس جمع نقیضین را می‌بخشد.

به سبب آن حق تعالی خودش را به خشم و خشنودی توصیف کرد که اسمای الهی بدان تقابل پیدا کردند. پس آن حقیقت، در وجود مطلق و وجود مقید حکم

و لا أقوى و لا أعظم لعموم حكمها المتعدي و غير المتعدي.

و لما كانت الأنبياء صلوات اللّٰه عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن إدراك الأمور عَلَى ما هي عليه. و الإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق.

فلم يبق العلم الكامل إلا[۱] في التجلي الإلهي و ما يكشف الحق عن أعين البصائر [۵۳ ـ ب] و الأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها و حديثها، و عدمها و وجودها، و مُحالها و واجبها و جائزها على ما هي عليه في حقائقها و أعيانها.

فلما كان مطلب العُزَيْر على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العَتْب عليه كما ورد في الخبر. فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان[۲] لا يقع عليه عتب[۳] في ذلك. و الدليل عَلَى سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه «أَنَّى يُحْيِي هذه اللّٰه بعد موتها».

و أما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في[۴] قوله «رَبِّ[۵] أرني كيف تحيي الموتى». و يقتضي ذلك الجوابَ بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله تعالى «فأماته اللّٰه مائة عام ثم بعثه» فقال له «و انظر[۶] إلى العظام كيف نُنشِزُهَا ثم نكسوها لحماً».

فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفية. فسأل عن القَدَر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها، فما أُعْطِيَ ذَلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي.

۱. ساقطة في ب ۲. أ: ما كان؛ ن: كان ما ۳. ب: العتب؛ يقع عتب ـ ع. ۴. ساقطة في أ و ن
۵. ساقطة في أ و ن ۶. أ: انظر

می‌نماید، امکان ندارد چیزی تمام‌تر و قوی‌تر و بزرگتر از آن باشد، به سبب فراگیری حکمش مر متعدی و غیرمتعدی را.

چون انبیا، صلوات‌الله علیهم، علومشان را جز از وحی خاص الهی نمی‌گیرند، بنابراین قلوبشان از نظر عقلی ساده و پاک است، به سبب علمشان به نارسایی عقل، از حیث نظر فکریش از ادراک امور ـ آن گونه که بر آن است ـ و خبر دادن نیز از ادراک آنچه که جز به واسطهٔ ذوق به دست نمی‌آید، کوتاهی دارد.

پس علم کامل جز در تجلی الهی باقی نمی‌ماند، به واسطهٔ اینکه حق‌تعالی پرده و پوشش‌ها را از دیدهٔ دل و دیدهٔ سر کشف و برطرف می‌سازد، پس امور از قدیم و جدیدش، عدم و وجودش، محال و واجب و جایزش را ـ آن گونه که در حقایق و اعیان خویش برآنند ـ ادراک می‌نماید.

لذا چون مقصد عزیر بر طریقه و روش خاصی بود، از این روی مورد نکوهش قرار گرفت ـ چنان‌که در خبر آمده است. اما اگر کشفی را که ما بیان داشتیم درخواست می‌کرد، بسا که در آن امر مورد نکوهش قرار نمی‌گرفت؛ و دلیل بر سادگی قلبش، سخن او در برخی از وجوه است که: «أنی یحیی هذه الله بعد موتها = خدای چگونه اینها را پس از مرگشان زنده می‌کند؟ ـ ۲۵۹ / بقره».

اما نزد ما این صورت گفتارش، علیه‌السلام، مانند صورت گفتار ابراهیم علیه‌السلام، است که گفت «رب ارنی کیف تحیی الموتی = پروردگارا! به من بنمای که مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ ۲۶۰ / بقره». این سوال اقتضای پاسخ بالفعلی را داشت که حق‌تعالی آن را درباره او ظاهر ساخت، در فرموده‌اش: «فاماته الله مائة عام ثم بعثه = خداوند او را صد سال بمیراند، آنگاه زنده‌اش کرد ـ ۲۵۹ / بقره»؛ سپس بدو فرمود: «و انظر الی العظام کیف ننشزها ثم نکسوها لحما = استخوان‌ها را بنگر که چگونه پیوندشان می‌دهیم سپس آنها را به گوشت می‌پوشانیم ـ ۲۵۹ / بقره».

پس به عیان دید ـ به معاینهٔ تحقیق ـ که اجسام چگونه می‌رویند، پس چگونگی آن را خداوند بدو نمایاند. پس از قدَری که جز به کشف اشیاء ـ در حال ثبوتشان در عدمشان ـ ادراک نمی‌شود سوال کرد، اما بدو داده نشد، زیرا آن از خصایص اطلاع الهی است.

فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتح[۱] الأوَل، أعني مفاتح[۲] الغيب التي لا يعلمها إلا هو. و قد يطلع اللّٰه من شاء[۳] من عباده علَى بعض الأمور من ذلک.

و اعلم أنها[۴] لا تسمى مفاتح[۵] إلا في حال الفتح، و حال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور [۵۴ـأ] و لا ذوق لغير اللّٰه[۶] في ذلک.

فلا يقع فيها تجلٍ و لا كشف، إذ لا قدرة و لا فعل إلا للّٰه[۷] خاصة، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد. فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع، فطلب أن يكون[۸] له قدرة تتعلق بالمقدور، و ما يقتضي ذلك إلا مَنْ له الوجود المطلق.

فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق. و أما ما رويناه مما أوحى اللّٰه[۹] به إليه لئن لم تنته لأمحون[۱۰] اسمك من ديوان النبوة، أي أرفع عنك طريق الخَبَرِ و أعطيك الأمور على التجلي، و التجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي.

فتعْلَم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر في هذا الأمر الذي طلبْتَ، فإذا[۱۱] لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه و أن ذلك من خصائص الذات الإلهية، و قد علمت أن اللّٰه «أعطى كل شيء خلقه»: و لم يعطك هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلْقك، و لو كان خلَقَك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه «أعطى كل شيء خلقه». فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسک، لا تحتاج فيه

۱. ن: المفاتيح ۲. ن: مفاتيح ۳. ن: يطالع اللّٰه من يشاء ۴. أ و ن: أنه ۵. ب: بالمفاتيح؛ ن: مفاتيح
۶. أ: + تعالى ۷. أ: + تعالى ۸. تكون ـ ع. ۹. أ: + تعالى. ۱۰. أ: لأمحن ۱۱. أ: فما لم

بنابراین از محالات است که آنها را جز او بداند، چون آنها کلیدهای نخستین‌اند، یعنی: کلیدهای غیبی که آنها را جز او نمی‌داند. و گاهی خداوند برخی از بندگانش را که بخواهد، بر بعضی از آن امور آگاه می‌سازد.

بدان! آنها کلید نامیده نمی‌شوند، مگر در حال گشودن، و حال گشودن همان حال تعلق تکوین است به اشیا؛ و یا اگر خواستی بگو: حال تعلق قدرت به مقدور، و جز خدا را در آن ذوقی نیست.

پس در آن [قدرت] نه تجلی واقع می‌شود و نه کشف، زیرا هیچ قدرت و هیچ فعلی جز خدای را ـ به خصوص ـ نمی‌باشد، چون او را وجود مطلقی است که مقید نمی‌گردد. و چون نکوهش حق تعالی را نسبت به او، علیه‌السلام، ـ در سوالش از قَدَر ـ دیدیم، فهمیدیم که او این اطلاع را طلب کرده بود، یعنی طلب کرد وی را قدرتی باشد که به مقدور تعلق گیرد، حال آن که جز کسی که وی را وجود مطلق است آن را اقتضا ندارد.

پس او چیزی را که امکان وجودش در خلق، از حیث ذوق نبود درخواست کرد، درحالی که کیفیات جز به ذوقیات ادراک نمی‌گردد. اما آنچه را که روایت کردیم چیزی است که خداوند وی را بدان وحی کرد که: «لئن لم تنته لا محونّ اسمک من دیوان النبوة= اگر باز نایستی نامت را از دفتر نبوت محو می‌کنم» یعنی: راه خبر را بر تو می‌بندم و امور را به گونۀ تجلی بر تو می‌بخشم، و تجلی نمی‌باشد جز بدانچه که تو از استعدادی که بدان ادراک ذوقی واقع می‌شود بر آنی.

پس خواهی دانست که تو جز به حسب استعدادت ادراک نکرده‌ای، پس در این امری که درخواست نمودی بنگر، اگر آن را ندیدی، بدان آن استعدادی را که می‌طلبی نزد تو نیست، و آن از خصایص ذات الهی است، و می‌دانی که خداوند: «اعطی کل شیء خلقه = آفرینش هر جنبنده‌ای را بدو داد ـ ۵۰ / طه» و اگر این استعداد خاص را به تو نداد، پس آن در آفرینشِ تو نبوده است، و اگر بود مسلماً حقی که فرموده: «اعطی کل شیء خلقه = آفرینش هر جنبنده‌ای را بدو داد» به تو می‌داد. در آن هنگام است که از چنین سوالی از جانب خودت باز می‌ایستی و در آن

إلى نهي إلهي. و هذه [۵۴ ـ ب] عناية من اللّٰه بالعزيْر عليه السلام عَلِمَ ذلك من علمه و جهله من جهله.

و اعلم أن الولاية هي الفلك[۱] المحيط العام، و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العام. و أما نبوة التشريع و الرسالة فمنقطعة[۲]. و في محمد صلى اللّٰه عليه و سلم قد انقطعت، فلا نبي بعده: يعني مشرِّعاً أو مشرَّعاً له، و لا رسول و هو المشرع.

و هذا الحديث قَصَمَ ظهور أولياء اللّٰه لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة. فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألّا[۳] يشارك سيده ـ و هو اللّٰه[۴] ـ في اسم؛ و اللّٰه[۵] لم يتسمَّ[۶] بنبي و لا رسول، و تسمى بالولي و اتصف بهذا الاسم فقال «اللّٰه[۷] ولي الذين آمنوا»: و قال «هو الولي الحميد». و هذا الاسم باقٍ جار على عباد اللّٰه دنيا و آخرة. فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة و الرسالة: إلا أن اللّٰه لطف[۸] بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها، و أبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام.

و أبقى لهم الوراثة في التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء». و ما ثَمَّ[۹] ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرَّعوه.

فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي[۱۰] و عارف، و لهذا، مقامه [۵۵ ـ ب] من حيث هو عالم[۱۱] أتم و أكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع و شرع.

فإذا سمعت أحداً من أهل اللّٰه يقول أو ينْقَل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول إن الولي فوق النبي و الرسول،

۱. ب: الملک ۲. ب: المنقطعة ۳. أنْ لا ـ ع. ۴. أ: + تعالى ۵. أ + تعالى
۶. ب: لم يسم ـ أ: لا يتسمى ۷. ن: ساقطة ۸. ب: لطيف لطف؛ ن: لطيف بعباده ۹. ثمّة ـ ع.
۱۰. الواو ساقطة في ب ۱۱. عالم و ولي ـ ع.

نیازمند به منعِ الهی نمی‌شوی؛ و این عنایتی از جانب خداوند به عزیر، علیه‌السلام، بود. هر کس این را فهمید از علم اوست و اگر فهم نکرد از جهل اوست.

بدان! ولایت عبارت است از فلک محیط عام، از این روی انقطاع نمی‌پذیرد، و آن را انباء و خبر دادنِ عام و فراگیر است. اما نبوت تشریع و رسالت انقطاع‌پذیر می‌باشد، و در محمد، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، انقطاع پذیرفته است. پس بعد از او پیغمبری که صاحب شریعت باشد و یا داخل در شریعت [پیغمبر دیگر] باشد و رسولی که صاحب شریعت باشد، نیست.

این گفتار، پشت اولیای الهی را شکست، چون متضمن انقطاع ذوق عبودیت کاملِ تام می‌باشد. پس اسمِ خاصِ او، بر او اطلاق نمی‌شود، زیرا بنده نمی‌خواهد که با سرورش که «الله» است در نامی مشارک باشد، و خداوند به «نبی» و «رسول» نامیده نمی‌شود اما به «ولی» نامیده می‌شود و به این نام متصف است، چنان که فرموده: «الله ولی الذین امنوا = خداوند یاور کسانی است که ایمان آوردند ـ ۲۵۷ /بقره»، و فرمود: «هو الولی الحمید = همو «ولی» ستوده است ـ ۲۸ / شوری» و این نام باقی است و در دنیا و آخرت بر بندگان خداوند جاری می‌باشد. پس با انقطاع نبوت و رسالت، نامی دونِ حق که اختصاص به بنده داشته باشد باقی نمی‌ماند جز آن که خداوند به بندگانش لطف کرده و برایشان نبوت عام را که در آن تشریعی نیست، باقی گذارد، و برایشان تشریع در اجتهاد را در ثبوت احکام باقی و پایدار بدانست.

نیز برایشان وراثت در تشریع را به جا گذارد و فرمود: «العلماء ورثة الانبیاء = عالمان وارثان پیامبران‌اند» و دیگر میراثی در آن [تشریع] نمی‌باشد جز احکامی که در آنها اجتهاد می‌ورزیدند و آنها را مقرر می‌داشتند.

چون دیدی که پیامبر به کلامی خارج از تشریع تکلم می‌کند، از آن حیث است که «ولی» و عارف می‌باشد. از این روی مقامش از آن حیث که عالم و «ولی» است تمام‌تر و کامل‌تر است از حیثی که رسول و یا صاحب تشریع و شرع است.

چون شنیدی که یکی از اهل‌الله می‌گوید و یا برایت از او نقل می‌شود که: ولایت از نبوت برتر است، مراد گوینده جز آن‌که ما بیان داشتیم نمی‌باشد و یا گوید: «ولی»

فإنه يعني بذلك في شخص واحد: و هو أن الرسول عليه‌السلام ـ من حيث هو ولي[۱] ـ أتم[۲] من حيث هو[۳] نبي رسول[۴]؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه[۵]؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً[۶] له فافهم[۷].

فرجع الرسول و النبي المشرع إلى الولاية و العلم. أ لا ترى اللّٰه تعالى قد أمره[۸] بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمِراً[۹] «و قل[۱۰] رَب زِدْنِي عِلْماً». و ذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهي عن أفعال[۱۱] مخصوصة و محلها هذه الدار فهي منقطعة.

و الولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي. و إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم. و الولي اسم باق للّٰه تعالى؛ فهو لعبيده تخلقاً و تحققاً و تعلقاً.

فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القَدَر لأمحون[۱۲] اسمك من [۵۵ ـ ب] ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلي و يزول عنك اسم النبي و الرسول، و تبقى له ولايته.

إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة و الرسالة خصوص رتبة في[۱۳] الولاية على بعض ما تحوي عليه الولاية من المراتب.

فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده و لا رسالة. و من اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد. فإن

۱. الرسول من حيث انه ولي ـ ع. ۲. اتم منه ـ ع. ۳. أنه ـ ع. ۴. ن: و رسول (ايضاً ـ ع)
۵. ب: ساقطة ۶. أ: تابع ۷. تابعاً فافهم ـ ع. ۸. انّ اللّٰه امره ـ ع. ۹. آمراً بقوله ـ ع.
۱۰. ب و ن: قل من غير الواو ۱۱. اعمال ـ ع. ۱۲. ا: لأمحن ۱۳. أ: ساقطة

فوق نبی و رسول است، مراد گوینده در یک شخص است، و آن این‌که: رسول از آن حیث که «ولی» است تمام‌تر است از آن حیث که نبی و رسول است، نه این‌که «ولي» تابع او [رسول] از وی برتر باشد، زیرا تابع هیچ‌گاه متبوع را در آنچه که تبعیت می‌کند ادراک نمی‌کند، چون اگر او را ادراک نماید دیگر تابع نیست. این را نیک بفهم.

پس بازگشت‌گاه رسول و نبی صاحب شریعت، به ولایت و علم است. آیا نمی‌بینی که خداوند او را به طلب فزونی علم - نه از غیر خودش - دستور داده و به او به صورت فرمان فرموده: «قل رب زدنی علماً = بگو: پروردگارا! مرا دانش افزای - ۱۱۴ / طه»؟ و آن بدین جهت است که خود می‌دانی که شرع، تکلیف به اعمالی مخصوص، و یا منع از اعمالی مخصوص است و محل آنها همین دنیا است، و انقطاع‌پذیر است.

اما ولایت این گونه نیست، زیرا اگر انقطاع پذیرد، از آن حیث که ولایت است انقطاع می‌پذیرد، چنانکه اگر رسالت انقطاع پذیرد، از آن حیث که رسالت است انقطاع می‌پذیرد، و اگر ولایت - از آن حیث که ولایت است - انقطاع پذیرد، برای آن نامی باقی نمی‌ماند. «ولی» نامی ماندگار برای خداست؛ پس برای بندگانش تخلّق و تحقّق و تعلّق است.

پس فرمودهٔ او به عزیر: «که اگر از سؤال از ماهیت قدر بازنایستی، نامت را از دفتر نبوت محو می‌کنم» و حقیقت امر بر کشف - به گونه تجلی - برایت مکشوف می‌شود، و نام نبی و رسول از تو زایل می‌گردد و وی را ولایتش باقی می‌ماند.

جز این‌که چون قرینهٔ حال دلالت دارد که این خطاب در روند وعید است، آن کس که نزدش این حالت قرین با خطاب است دریافت که آن وعید است - با قطع برخی ویژگی‌ها از مراتب ولایت در همین سرا - زیرا نبوت و رسالت رتبه‌ای خاص در ولایت، در بعضی از مراتب که ولایت حاوی آن است دارد.

پس دانسته می‌شود که او از ولیّی که صاحب نبوت تشریع و رسالت نیست برتر است، و هر کس حالت دیگری نزدش اقتران یابد که اقتضای مرتبهٔ نبوت کند، نزدش ثابت می‌شود که این وعده است - نه وعید؛ و این که سؤال او [عزیر]، علیه‌السلام،

سؤاله علیه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص. و يَعْرِف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقْدِمَ على ما يَعْلَم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن[۱] حصوله محال.

فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده[۲] و تقررت عنده، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله «لأمحون[۳] اسمك من ديوان النبوة» مخرج الوعْد، و صار خبراً يدل على[۴] علو رتبةٍ[۵] باقية، و هي المرتبة الباقية على الأنبياء و الرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلٍّ لِشَرْعٍ[۶] يكون عليه أحد من خلق الله في جنة و لا نار بعد [۵۶ ـ أ] دخول الناس فيها[۷].

و إنما قيدناه بالدخول في الدارين ـ الجنة و النار ـ لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات و الأطفال الصغار و المجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل و المؤاخذة بالجريمة و الثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حُشِروُا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم و تمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق[۸] إليكم، فيقع عندهم التصديق به و يقع التكذيب عند بعضهم.

و يقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجا و دخل الجنة، و من عصاني و خالف أمري هلك و كان[۹] من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها سعد و نال الثواب العملي و وجد تلك النار برداً و سلاماً. و من عصاه استحق العقوبة فدخل النار و نزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله[۱۰] في عباده.

و كذلك قوله تعالى «يوم يُكْشَف عن ساق» أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛

۱. ب: ساقطة ۲. أ: ساقطة ۳. أ: لأمحن ۴. ب: ساقطة ۵. مرتبه ـ ع. ۶. أ: الشرع
۷. الدخول فيها ـ ع. ۸. رسول الله ـ ع. ۹. ب: فكان ۱۰. الله تعالى ـ ع.

مقبول است، زیرا نبی، همان «ولی» خاص است، و به قرینهٔ حال می‌فهمد که پیغمبر ـ از آن حیث که وی را در ولایت این خصوصیّت است ـ محال است که بر آنچه خداوند از وی ناخوش دارد اقدام نماید، و یا برآنچه که حصولش محال است اقدام کند.

چون این احوال نزد آن کس که نزدش پدید آمده اقتران یافت و ثابت گشت، این خطاب الهی که فرمود: «نامت را از دفتر نبوت محو می‌کنم» در حکم وعد می‌باشد؛ و خبری است که دلالت بر بلندی مرتبه‌ای دارد، که باقی است و آن مرتبه‌ای است که بر انبیا و رسولان در سرای آخرت باقی است، سرایی که محل شرع نیست تا کسی از خلق الهی در بهشت و دوزخ ـ پس از ورود در آنها ـ بر آن باشد.

اما از آن جهت در هر دو سرای بهشت و دوزخ آن را ملزم به دخول کردیم که در روز رستاخیز برای افرادی که در دورهٔ فترت بودند، و کودکان خردسال و دیوانگان، شرعی مقرر است. لذا آنان در یک گستره ـ برای اقامهٔ عدل و تاوانِ گناه و پاداش عملی دربارهٔ بهشتیان ـ گرد می‌آیند. و چون در یک گستره ـ به دور از مردم ـ گرد آمدند در میان آنان از برترینشان پیغمبری برانگیخته می‌شود، این پیغمبر در آن روز برایشان آتشی را به صورت تمثیل می‌آورد و به ایشان می‌گوید: من فرستادهٔ خدا به سوی شما هستم. بعضی او را تصدیق کنند و بعضی دیگر تکذیب.

به آنان گوید: خود را به این آتش اندازید، هر کس مرا اطاعت کرد رهایی یافته و وارد بهشت می‌شود، و آن کس که نافرمانیم کند و با فرمانم مخالفت ورزد، هلاک شده و از دوزخیان است. پس هر کس از آنان که امتثالِ امر کرده و خود را در آتش انداخت سعادتمند گشت و به پاداش عملی دست یافت و آن آتش را خنک و سلامت یافت، و آن کس که او را نافرمانی کرد در خور عقوبت و کیفر بوده و داخل آتش شده و به واسطهٔ عمل مخالفش در آن در آید، تا عدل از جانب خداوند دربارهٔ بندگانش اقامه شود.

و همچنین فرموده الهی: «یوم یکشف عن ساق = روزی که از سختی آخرت پرده

«و یُدْعَوْنَ إلی السجود» و هذا[۱] تکلیف[۲] و تشریع[۳]. فنهم من یستطیع و منهم من لا یستطیع، و هم الذین قال الله[۴] فیهم[۵] «و یدعون إلی السجود فلا یستطیعون» کما[۶] لم یستطع فی الدنیا امتثالَ أمر الله[۷] بعضُ العباد کأبی جهل و غیره. فهذا قدر ما یبقی[۸] من الشرع[۹] فی الآخرة یوم القیامة قبل دخول الجنة و النار، فلهذا قیدناه. و الحمد لله[۱۰].



۱. ب: فهذا ۲. السجود تکلیف ـ ع. ۳. تشریع فیهم ـ ع. ۴. ا: + تعالی ۵. قال الله فیهم ـ ع.
۶. وهذا کما ـ ع. ۷. ا: + تعالی ۸. أ: یبق ۹. قدر من الشرع ـ ع.
۱۰. أ: «الحمدلله» ساقطة؛ الحمدلله ربّ العالمین ـ ع.

برداشته می‌شود ـ ۴۲ / قلم»، یعنی از امری عظیم از امور آخرت: «و یدعون الی السجود - و به سجده کردن خوانده شوند - ۴۲ / قلم»، این دربارهٔ آنان تکلیف و تشریع است. برخی از آنان استطاعت داشته و برخی دیگر از آنان نمی‌توانند، و آنان همان کسان‌اند که خداوند دربار‌ه‌شان فرمود: «و یدعون الی السجود فلا یستطیعون = و به سجده کردن خوانده شوند و نتوانند ـ ۴۲ / قلم»، همان گونه که بعضی از بندگان ـ مانند ابوجهل و جز او ـ در دنیا امتثال فرمان خداوند را استطاعت ندارند. این به مقدار آنچه از شرع که در آخرت ـ روز رستاخیز و پیش از ورود به بهشت و دوزخ ـ باقی می‌ماند است، از این روی آن را مقیّد کردیم، و سپاس مر پروردگار عالمیان را.



۱۵
فص حكمة نَبَوِيَّة في كلمة عيسوية

[۵۶ـب]عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين
تكوَّن الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها فزاد على ألفٍ بتعيين
روح من اللّٰه لا من غيره فلذا أحيا الموات و أنشا الطير من طين
حتى يصح له من ربه نَسَبٌ به يؤثر في العالي و في الدون
اللّٰه طهره جسماً و نزهه روحاً و صيَّره مثلاً بتكوين

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيِيَ ذلك الشيء و سَرَت الحياة فيه. و لهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل[1] عليه‌السلام و هو الروح. و كان السامري عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل[2]، عرف أن الحياة قد سَرَتْ[3] فيما[4] وطئ عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد[5] أي بملء[6]

۱. جبرئيل ـ ع. ۲. جبرئيل ـ ع. ۳. مرت ـ ع. ۴. ن: فيها ۵. بالضّاد و بالصاد ـ ع.
۶. بملء يده ـ ع.

۱۵

«فص حکمت نبوی در کلمهٔ عیسوی»

آیا از آب مریم و یا دمیدن جبرئیل،
در صورت بشری از گل وجود یافته
روحی با ذات پاک تکوین یافت؟
از طبیعتی که آن را سجین می‌نامی،
از این روی اقامتش به درازا کشید
و به تعیین از هزار سال افزون شد
روحی از جانب خداوند بود نه از غیر او
که مردگان را زنده می‌کرد و از گِل پرنده ایجاد می‌نمود
تا نسب به پروردگارش را راست گرداند
بدان در عالی و دانی تأثیر می‌بخشد
خداوند از حیث جسم پاکش کرد و از حیث روح منزّهش کرد و وی را
مماثلی برای تکوین گردانید

بدان! از ویژگی‌ها و خصوصیات ارواح این است که بر چیزی گذر نمی‌کنند مگر آن‌که آن چیز زنده می‌شود و حیات در آن ساری می‌گردد. از این روی سامری مُشتی از جای پای رسول که جبرئیل، علیه‌السلام، و همو روح بود برگرفت، و سامری بدین کار دانا بود، و چون معرفت یافت که او جبرئیل است، دانست که بر آنچه او گذر می‌کند حیات ساری می‌شود، لذا از جای پای فرشته مرسل مُشتی برگرفت ـ به صاد

أو بأطراف أصابعه، فنبذها في العِجْلِ فخار العجل، إذ صوْتُ البقر إنما هو خُوَار؛ و لو أقامه صورة[۱] أخرى لنُسِبَ إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل و الثؤاج للكباش[۲] و اليُعَار[۳] للشياه و الصوت للإنسان أو النطق أو الكلام.

فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يُسمى[۴] لاهوتاً و الناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح. فسمي[۵] الناسوت [۵۷ ـ أ] روحاً بما قام به.

فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل[۶] لمريم عليها السلام بشراً سويّا تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز. فحصل لها حضور[۷] تام مع الله و هو الروح المعنوي. فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى[۸] لا يطيقه أحد لشكاسة خُلقِهِ لحال أُمِّه.

فلما قال لها «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ» جئت «لأَهَبَ لَك غُلاماً زَكِياً» انبسطت عن ذلك القبض و انشرح صدرها. فنفخ فيها في ذلك الحين[۹] عيسى[۱۰].

فكان جبريل[۱۱] ناقلاً كلمة الله[۱۲] لمريم كما ينقل الرسول كلام الله[۱۳] لأمته، و هو قوله[۱۴] «و كلمته ألقاها إلى مريم و روح منه».

فسرت الشهوة في مريم: فخُلِقَ جسم عيسى من ماء محقق من مريم و من ماء متوهم من جبريل[۱۵]، سرى[۱۶] في رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطبٌ لما فيه من ركن الماء. فتكوَّن جسم عيسى من ماء متوهم و ماء محقق، و خرج على صورة البشر من أجل أُمه، و من أجل تمثل جبريل[۱۷] في[۱۸] صورة البشر حتى

۱. ن: في صورة ۲. أ: للكبش ۳. اليعار بالياء كغراب صوت الغنم (القاموس) ـ أ: النعار بالنون
۴. أ: تسمى بالتاء ۵. ن: يسمى ۶. جبرئيل ـ ع.
۷. في المخطوطات الثلاثة: حضوراً تاماً ـ و في جميع الشروح حضور تام. ۸. عيسى عليه‌السلام ـ ع.
۹. أ: الوقت ۱۰. فخرج عيسى ـ ع. ۱۱. جبرئيل ـ ع. ۱۲. أ: + تعالى ۱۳. أ: + تعالى ۱۴. أ: + تعالى
۱۵. جبرئيل ـ ع. ۱۶. ن: بل سرى ۱۷. جبرئيل ـ ع. ۱۸. على ـ ع.

و یا به ضاد ـ یعنی: یک مشت پُر دستش و یا به اطراف انگشتانش؛ و آن را در گوساله گذارد و گوساله بانک خوار بر آورد، زیرا خوار صوت گاو است، و اگر صورت دیگری می‌ساخت، مسلماً به نام صدایی که خاص آن صورت است نسبت می‌یافت، مانند نعره که خاص شتر است و ثواج برای گوسفند و یعار برای بره، و صوت برای انسان و یا نطق و یا کلام.

این مقدار از حیات که در اشیا ساری است، لاهوت نامیده می‌شود، و ناسوت عبارت از محلی است که روح در آن محل پابرجا می‌شود. پس آن را به سبب روحی که بدان قائم است ناسوت نامند.

و چون روح‌الامین که جبرئیل است برای مریم،علیهماالسلام، به [صورت] بشری معمولی تمثل یافت، خیال کرد که می‌خواهد با او نزدیکی کند، لذا از وی به خداوند پناه برد ـ پناه بردنی از جمیع جهات ـ تا خداوند وی را از او رهایی بخشد، چون می‌دانست چنین کاری جایز نیست، لذا برایش حضور تامِ خدا که همان روح معنوی است حاصل گشت. اگر در آن هنگام و بر آن حالت در او دمیده می‌شد، مسلماً ـ به سبب حال مادرش ـ عیسایی بیرون می‌آمد که به واسطهٔ تندخویی‌اش هیچ کس طاقت او را نداشت.

چون به او گفت: «انما انا رسول ربک = من فرستادهٔ پروردگار توام ـ ۱۹ / مریم»، آمده‌ام «لأهب لک غلاماً زکیا = پسری پاکیزه به تو عطا کنم ـ ۱۹ / مریم»، از آن گرفتگی رهایی یافت و سینه‌اش گشادگی گرفت. در آن هنگام عیسی را در او دمید. جبرئیل ناقلِ کلمه خدا به مریم بود، همان گونه که رسول کلام خدا را برای امت خویش نقل می‌کند. و آن فرمودهٔ الهی است که: «و کلمته القاها الی مریم و روح منه = و کلمهٔ او بود که به مریم سپرد و روحی از او بود – ۱۷ / نساء».

پس شهوت در مریم ساری گشت و جسم عیسی از آبی محقق از مریم و از آبی متوهّم از جبرئیل خلق گردید که در آن رطوبت دمیدنِ در جسم ساری شد؛ زیرا دمیدن در جسم حیوانی ـ چون در آن رکن آب است ـ مرطوب و تر می‌باشد. پس جسم عیسی از آبِ متوهم و آبی محقق بر صورتِ بشر تکوین یافت – چه از جهت

لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد[۱].

فخرج عيسى[۲] يُحْيِي الموتى لأنه روح إلهي، و كان الإحياء للّٰه[۳] و النفخ لعيسى، كما كان النفخ لجبريل[۴] و الكلمة للّٰه. فكان[۵] إحياء عيسى[۶] للأموات إحياء محققاً[۷] من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة أُمه. و كان إحياؤه أيضاً متوهماً[۸] أنه منه و إنما كان للّٰه. فجمع بحقيقته التي[۹] خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم و ماء محقق: [۵۷ ـ ب] ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق[۱۰] من وجه و بطريق التوهم من وجه.

فقيل فيه من طريق التحقيق «و احى الموتَى»؛ و قيل فيه من طريق التوهم «فانفخ فيه فيكُون طَيراً[۱۱] بِإِذْنِ اللّٰه».

فالعامل في المجرور «يكون[۱۲]» لا قوله[۱۳] «انفخ[۱۴]». و يحتمل أن يكون العامل فيه انفخ، فيكون طائراً[۱۵] من حيث صورته الجسمية الحسية[۱۶]. و كذلك «تبرىء الأَكمه و الأَبرص» و جميع ما ينسب[۱۷] إليه و إلى إذْنِ اللّٰه و إذْنِ الكناية في مثل قوله بِإذْنِي و بإِذن[۱۸] اللّٰه. فإذا تعلق المجرور «بتنفخ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ و يكون الطائر عن[۱۹] النافخ بإذن اللّٰه. و إذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن، فيكون التكوين[۲۰] للطائر طائراً بإذن الله، فيكون[۲۱] العامل عند ذلك «يكون»[۲۲].

فلولا أن في الأمر توهماً و تحققاً ما قَبِلَتْ هذه الصورة هذين الوجهين. بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطي ذلك. و خرج عيسى من التواضع إلى أن

۱. ب: + «فان تكوين عيسى كان فى هذا النوع» ۲. أ: عليه‌السلام ۳. أ: + تعالى ۴. جبرائيل ـ ع.
۵. و كان ـ ع. ۶. عيسى عليه‌السلام ـ ع. ۷. ن: ساقطة؛ أ: محقق ۸. أ: متوهم
۹. ب و ن: لحقيقته باللام (ايضاً ـ ع) ۱۰. ب: التحقق ۱۱. أ و ب: طائراً ۱۲. فيكون ـ ع.
۱۳. ن و ب: ساقطة ۱۴. لا انفخ ـ ع. ۱۵. طيراً ـ ع. ۱۶. الحسية الجسميه ـ ع. ۱۷. ب و ن: نسب
۱۸. ن: و إذن ۱۹. ن: من ۲۰. التكون ـ ع. ۲۱. للطائر ـ فيكون ـ ع. ۲۲. فيكون ـ ع.

مادرش و چه از جهت تمثل جبرئیل به صورت بشر ـ تا آن‌که تکوین در این نوع انسانی جز بر حکم متعارف واقع نشود.

عیسی بیرون آمد و مردگان را زنده می‌کرد، چون روحی الهی بود. زنده کردن از طرفِ خداوند بود و دمیدن از عیسی، همان گونه که دمیدن از طرفِ جبرئیل بود و کلمه از خدا، و زنده کردن عیسی مر مردگان را، زنده کردنی محقق بود، از آن حیث که از دمیدن او ظاهر گشت؛ همان‌طور که خودش از صورت مادرش ظاهر گشت. زنده کردنش نیز این توهم را داشت که از طرفِ خودش است، در حالی که از خدا بود. بنابراین به واسطهٔ حقیقتی که بر آن آفریده شده [بین تحقیق و توهم] جمع کرد، چنان‌که گفتیم: او از آبی متوهم و از آبی محقق خلق شده است، زنده کردن مردگان نیز از وجهی به طریق تحقیق و از وجهی دیگر به طریق توهم به او نسبت داده می‌شود.

دربارهٔ او از راه تحقیق گفته شده: «و احی الموتی = و مردگان را زنده می‌کنم ـ ۴۹ / آل‌عمران» و درباره‌اش از راه توهم گفته شده: «فانفخ فیه فیکون طیراً باذن الله = در آن می‌دمم و به اذن خدا پرنده‌ای می‌شود ـ ۴۹ / آل‌عمران».

پس عامل در مجرور «یکون = می‌شود» است، نه «انفخ = می‌دمم» و احتمال دارد که عامل در آن «انفخ فیکون طیراً» باشد، از حیث صورت جسمی حسّی او، و همین طور که کور مادرزاد و پیسی گرفته را شفا می‌داد، و نیز تمام آنچه که بدو و به اذن خداوند منسوب می‌شود، و یا اذن کنایه [ضمیر] است، مانند فرمودهٔ الهی: به اذن من، و به اذن خدا، و چون مجرور تعلق به «تنفخ» گیرد، می‌شود: دمنده در دمیدن از او مأذون است و پرنده از دمنده، به اذن خداوند [حاصل] شده است. و اگر دمنده بدون اذن دمنده باشد تکوین پرنده راست [یعنی] پرنده‌ای به اذن خداوند. در این صورت عامل «یکون» باشد.

پس اگر در امر توهم و تحقق نبود، این صورت دو وجه را نمی‌پذیرفت. درحالی که دارای این دو جهت می‌باشد؛ چون نشأی عیسوی آن را اقتضا می‌کند، و عیسی از تواضع به در آمد، به طوری‌که برای امتش تشریع شد که: «یعطوا الجزیة عن ید و هم

شُرِّعَ لأمته أن «يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون» و أن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخدَّ الآخر لمن لطمه، و لا يرتفع عليه و لا يطلب القصاص منه.

هذا له من جهة أمه، إذ المرأة لها السُّفل، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً و حساً. و ما كان فيه من قوة الإحياء و الإبراء فن جهة نفخ جبريل[۱] في صورة البشر. فكان عيسى يحيي الموتى بصورة [۵۸ـأ] البشر. و لم[۲] يأت جبريل[۳] في صورة البشر و أتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى[۴] لا يحيي[۵] إلا حتى[۶] يتلبس بتلك الصورة و يظهر فيها.

و لو أتى جبريل[۷] أيضاً بصورته[۸] النورية الخارجة عن العناصر و الأركان ـ إذ لا يخرج عن طبيعته ـ لكان عيسى لا يحيي الموتى إلا حتى[۹] يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصُرية مع الصورة البشرية من جهة أمه. فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو؛ و تقع الحيرة في النظر إليه.

كما وقعت في العاقل عند النظر الفكريِّ إذا رأى شخصاً بشرياً من البشر يحيي الموتى، و هو من الخصائص الإلهية، إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقي الناظر حائراً، إذ يرى الصورة بشراً بالأثر[۱۰] الإلهي. فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، و أنه هو اللّٰه بما أحيا به من الموتى[۱۱]، و لذلك نُسبوا إلى الكفر و هو الستر لأنهم ستروا اللّٰه الّذي أحيا الموتى بصورة بشرية[۱۲] عيسى.

فقال تعالى «لقد كفر الذين قالوا إن اللّٰه هو المسيح ابن مريم» فجمعوا بين الخطأ و الكفر[۱۳] في تمام الكلام كله لأنه[۱۴] لا بقولهم هو اللّٰه، و لا بقولهم ابن مريم، فعدلوا

۱. جبرئيل ـ ع. ۲. ولو لم ـ ع. ۳. جبرئيل ـ ع. ۴. عيسى عليه‌السلام ـ ع. ۵. لايحيي الموتى ـ ع.
۶. حين ـ ع. ۷. جبرئيل ـ ع. ۸. جبرئيل بصورته ـ ع. ۹. حين ـ ع. ۱۰. ن: والأثر إلهياً
۱۱. به الموتى ـ ع. ۱۲. «ا» و «ن»: بشرة
۱۳. أ: ساقطة ۱۴. الضمير فى «لأنه» عائد على الجمع بين الخطأ والكفر. فالمعنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو اللّٰه أو إنه ابن مريم. و جميع الشراح عدا جامي و القيصري يسقط «لأنه» فالمعنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو اللّٰه أو إنه ابن مريم ـ بل بشيء آخر سنذكره بعد (راجع جامی ج ۲ ص ۱۶۴ و القيصري ص ۲۵۶).

صاغرون = تا به دست خود به حقارت جزیه دهند ـ ۲۹ / توبه» و اگر به گونهٔ یکی از آنان سیلی زده شد، جانب دیگر گونه‌اش را برای زننده قرار دهد تا سیلی زند و بر او برتری نجوید و از او جزا و مکافات نجوید.

این وی را از جهت مادرش بود، زیرا زن را مرتبهٔ پایین است. لذا او را تواضع می‌باشد، زیرا از جهت حکم و حس پایین‌تر از مرد است. و آنچه از نیرو که، برای زنده کردن و شفا دادن در اوست از جهت دمیدن جبرئیل است در صورت بشر. لذا عیسی مردگان را در صورت بشری زنده می‌کرد، و اگر جبرئیل به صورت بشری نیامده بود و به صورتی غیر آن از صور موجودات عنصری از حیوان و یا نبات و یا جماد ـ می‌آمد، عیسی مردگان را زنده نمی‌کرد، مگر هنگامی که بدین صورت در آمده و در آن ظاهر گردیده است.

اگر جبرئیل به صورت نوریش که بیرون از عناصر و ارکان است می‌آمد ـ چون از طبیعتش خارج نمی‌شود ـ مسلماً عیسی مردگان را زنده نمی‌کرد، مگر هنگامی که در آن صورت طبیعی نوری ـ نه عنصری ـ، با صورت بشری از جهت مادرش ظاهر شود و هنگام زنده کردنش مردگان را درباره‌اش گفته می‌شد: او هست و او نیست، و در نظر کردن به او حیرت دست می‌داد.

چنان که در شخص خردمند در هنگام نظر فکری دست می‌دهد، وقتی که فردی از افراد بشر را مشاهده می‌کند که مردگان را زنده می‌نماید، در حالی که زنده کردن به گفتار از ویژگی‌های الهی است ـ نه زنده کردن حیوانی ـ، لذا ناظر هنگامی که صورت را بشری با اثر الهی می‌بیند حیرت‌زده باقی می‌ماند. پس بعضی از آنان دربارهٔ او قائل به حلول شدند، و این که همان خداست که به [حلول در] او مردگان را زنده کرد، از این روی به کفر نسبت یافتند که آن مستوری است، زیرا آنان خداوندی که مردگان را در صورت بشری عیسی زنده می‌کند، پوشانیدند.

خداوند فرمود: «لقد کفرالذین قالوا ان الله هو المسیح بن مریم = آنان که گفتند: خدا همان عیسی پسر مریم است کافر شدند ـ ۷۲ / مائده». پس بین خطا و کفر را به تمام کلمه جمع آوردند، نه به این که گفتند: او خداست، و نه به آن‌که گفتند: فرزند مریم

بالتضمين من الله من حيث إحياء[۱] الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك [۵۸ ـ ب].

فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية[۲] للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهوية[۳] الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة و الحكم[۴]، لا[۵] أنهم جعلوا الصورة عين الحكم.

كما كان جبريل[۶] في صورة البشر و لا نفخ، ثم نفخ، ففصل بين الصورة و النفخ و كان[۷] النفخ من الصورة، فقد كانت و لا نفخ، فما هو النفخ من حدها الذاتي.

فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسى ما هو؟ فمَنْ نَاظِرٍ فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم؛ و من ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه[۸] لجبريل[۹]؛ و من ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية، فيقول روح الله، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه.

فتارة يكون الحق فيه متوهَّماً ـ اسم مفعول ـ و تارة يكون المَلَك فيه متوهماً؛ و تارة تكون البشرية[۱۰] الإنسانية[۱۱] فيه متوهمة: فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو كلمة الله و هو روح الله و هو عبد الله، و ليس ذلك في الصورة الحسية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية.

فإن الله إذا سوّى الجسم الإنساني كما قال تعالى «فَإِذَا[۱۲] سَوَّيْتُهُ» نفخ فيه هو تعالى من روحه [۵۹ ـ أ] فنسب الروح في كونه و عينه إليه تعالى و عيسى ليس كذلك، فإنه اندرجت تسوية جسمه و صورته البشرية بالنفخ الروحي، و غيره كما ذكرناه لم يكن مثله.

۱. ن: حيث أحيا (ايضاً ـ ع) ۲. ب: الألوهة ۳. أ: ألوهية ۴. المراد بالحكم هنا المحكوم عليه
۵. ب و ن: إلا أنهم ۶. جبرئيل ـ ع. ۷. أ: و إن كان ۸. أ: فنسبه ۹. لجبرئيل ـ ع ۱۰. ن: البشرة
۱۱. ت: الأنسية ۱۲. قال «فاذا... ـ ع.

است. پس با تضمین خداوند ـ از آن حیث که مردگان را زنده کرد ـ از صورت ناسوتی بشری عدول کرده و گفتند: پسر مریم است! و او بدون شک پسر مریم است.

لذا شنونده خیال کرد که آنان الوهیت را به صورت نسبت داده و آن را عین صورت دانستند، در حالی که چنین کاری نکردند، بلکه در آغاز هویت الهی را در صورت بشری که پسر مریم است قرار دادند و بین صورت و حکم فرق نهادند، نه این‌که صورت را عین حکم قرار دهند.

چنان‌که جبرئیل در صورت بشر بود و دمیدنی در کار نبود، سپس دمید، پس بین صورت و دمیدن فرق نهاد، و دمیدن از صورت بود، بنابراین [صورت] بود و دمیدنی در کار نبود. پس دمیدن از حدّ ذاتی صورت نیست.

از این روی بین صاحبان ادیان دربارهٔ عیسی اختلاف نظر واقع شد که او چیست؟ برخی در او از حیث صورت انسانی بشریش نگریسته و گفته: او پسر مریم است، برخی دیگر در او از حیث صورت ممثّل بشری نگریسته و وی را به جبرئیل نسبت می‌دهد، و دیگری در او از حیث آنچه از زنده کردن مردگان ظاهر شده است نگریسته و او را به خداوند متعال از جهت روحیّت نسبت می‌دهد و می‌گوید: روح‌الله، یعنی: به واسطهٔ او حیات ـ در آن کسی که در او می‌دمد ـ ظاهر می‌شود.

پس گاهی حق تعالی در او متوهَّم ـ اسم مفعول ـ است و گاه دیگر فرشته در او متوهَّم است، و گاهی هم بشریّت انسانی در او متوهَّم می‌باشد؛ بنابراین در نزد هر نگرنده‌ای به حسب آنچه که بر وی غلبه دارد می‌باشد. پس او «کلمةالله» است و وی «روح‌الله» و همو «عبدالله» است، و این غیر او را در صورت حسّی نیست، بلکه هر شخصی به پدر صوری خودش منسوب است، نه به دمندهٔ در روحش در صورت بشری.

هنگامی که خداوند جسم انسانی را تسویه کرد، چنان‌که فرمود: «فاذا سویته = و چون او را بپرداختم ـ ۲۹ / حجر»، در او از روح خویش دمید. پس روح در وجود و عینش به او تعالی نسبت دارد، در حالی که عیسی این گونه نیست، زیرا تسویهٔ جسم و صورت بشری او در دمیدن روحی مندرج است ولی دیگران ـ همان طور که بیان داشتیم ـ همانند وی نمی‌باشند.

فالموجودات كلها كلمات اللّه التي لا تنفد[۱]، فإنها عن «كن»، و كن كلمة الله. فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها، أو يَنْزِل هو تعالى إلى صورة من يقول «كن» فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نَزَل إليها و ظهر فيها؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد، و بعضهم[۲] إلى الطرف الآخر، و بعضهم يحار في الأمر و لا يدري.

و هذه مسألة لا يمكن أن تُعْرَف إلا ذوقاً كأبي يزيد[۳] حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمَنْ ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد.

و أما الإحياء المعنوي بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة[۴] العليّة[۵] النورية التي قال الله فيها «أَ وَ من كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نوراً يمشي به في الناس» فكلُّ من أحيا[۶] نفساً ميتة بحياة علمية[۷] في مسألة خاصة متعلقة بالعلم باللّه، فقد أحياه بها و كانت[۸] له نوراً يمشي به في الناس أي بين أشكاله في الصورة.

فلولاه و لولانا لما كان الذي كانا
فإنا أعْبُدُ حقاً و إن اللّه مولانا
و إنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسان
فلا تُحْجَبْ بإنسان فقد أعطاك برهانا

۱. أ: تنفذ بالذال ۲. ن: و بعضهم يذهب ۳. أ: أبي يزيد رحمه اللّه تعالى و ب: أبي يزيد البسطامي.
۴. ن: الدايمة العلية؛ ب: الإلهية الذاتية العلية ۵. الالهية الدائمة العلية ـ ع. ۶. ب: يحيي (ايضاً ـ ع)
۷. ب: علمه ۸. فكانت ـ ع.

بنابراین تمام موجودات کلمات الهی‌اند که پایانی ندارند، زیرا از «کن»اند و «کن» کلمهٔ الهی است. پس آیا کلمه به حسب آنچه او بر آن است بدو نسبت داده می‌شود؟ در این صورت ماهیت آن دانسته نمی‌شود و یا این‌که او تعالی به صورت آن کس که «کن» می‌گوید فرود می‌آید؟ پس قول «کن» حقیقتی است برای آن صورتی که بدان فرود آمده و در آن ظاهر گردیده است. لذا بعضی از عارفان به یک طرف رفتند و بعضی دیگرشان به طرف دیگر. برخی هم در آن کار به حیرت دچار شده و درک نکردند.

این مسأله جز از راه ذوق امکان ندارد مانند ابویزید آن هنگام که در مورچه‌ای که آن را کشته بود دمید و زنده شد، در آن دم دانست که به واسطه چه کسی می‌دمد، لذا دمید، پس عیسویّ المشهد بود.

اما زنده کردن معنوی به واسطهٔ علم، آن حیات الهی دائمی والای نوری است که خداوند دربارهٔاش فرمود: «او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس = آن کسی که مرده بود پس زنده‌اش کردیم و برای او نوری قرار دادیم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود ـ ۱۲۲ / انعام». پس هر کس که نفس مرده را به حیات علمی ـ در مسألهٔ خاصی که تعلق به علم به خدا دارد ـ زنده کند، در واقع او را بدان [حیات علمی] زندگانی‌ای بخشیده که آن برایش نوری است که بدان در میان مردم راه می‌رود، یعنی: بین هم شکلانش در صورت.

اگر او نبود و اگر ما نبودیم
این که هست نبود
پس ما به حقیقت بندگانیم
و خداوند مولا و سرور ماست
ما عین اوییم این را بدان
وقتی گفتم: «انسان»
پس به انسان بودن پوشیده نشوی
که تو را خداوند برهانی عطا کرده است

[۵۹-ب] فكن حقاً و كن خلقاً   تكن باللّٰه رحمانا
و غذ خلقه منه   تكن رَوْحاً وَ ريحانا
فأعطيناه ما يبدو   به فينا و أعطانا
فصار الأمر مقسوما   بإياه و إيانا
فأحياه الذي يدري   بقلبي حين أحيانا
فكنا فيه أكواناً   و أعياناً و أزمانا
و ليس بدائم فينا   و لكن ذاك أحيانا

و مما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو[۱] أن الحق وصف نفسه بالنَّفَس الرحماني و لابد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفةَ جميعُ[۲] ما تستلزمه تلك الصفة. و قد عرفت أن النَّفَس في المتنفس ما يستلزمه. فلذلك قبِل النَّفَس الإلهي صور العالم فهو[۳] لها كالجوهر الهيولاني؛ و ليس إلا عين الطبيعة.

فالعناصر[۴] صورة من صور الطبيعة[۵]. و ما فوق العناصر و ما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة و هي الأرواح العلوية التي فوق السموات السبع. و أما أرواح السموات السبع و أعيانها فهي عنصرية، فإنها من دخان[۶] العناصر المتولد عنها، و ما تكوَّن[۷] عن[۸] كل سماء من الملائكة فهو منها، فهم عنصريون وَ من فوقهم طبيعيون.

۱. ا: فلأن ۲. ان يتبع جميع - ع. ۳. أ: فهي ۴. ب: ساقط ۵. ب: ساقط
۶. اشارة الى قوله تعالى: «ثم استوى الى السماء و هي دخان» ۷. أ: يكون بالياء ۸. من - ع.

پس حق باش و خلق باش
به «الله»، «رحمان» باش
و خلق او را از او غذا ده
تا آرامش و راحت [جهانیان] باشی
آنچه‌را که او بدان در ما ظاهر می‌گشت
به وی بخشیدیم و او به ما بخشید
پس کار تقسیم شد
به آنچه او راست و ما راست
پس کسی که آگاه به قلب من بود آن را
هنگامی که زنده‌مان ساخت، زنده کرد
ما در او موجودات
و اعیان و زمان‌ها بودیم
دائم در ما نیست
اما آن گاه گاهی هست

آنچه بر گفتهٔ ما دربارهٔ دمیدن روحانی با صورت بشری عنصری دلالت دارد این که حق تعالی خویش را به نفَس رحمانی وصف فرموده، و ناگزیر هر موصوف به صفتی ناگزیر باید در تمام آنچه که آن صفت مستلزم آن است تابع آن صفت باشد، و دانستی که نفَس در نفس کشنده چه چیزی را مستلزم است، از این روی نفس الهی صور عالم را قبول کرد، پس آن [نفس] برای آنها [صور] مانند جوهر هیولانی است و جز عین طبیعت نمی‌باشد.

پس عناصر صورتی از صورت‌های طبیعت‌اند و آنچه که فوق عناصر است و آنچه از آنها پدید می‌آید، آنها نیز از صور طبیعت‌اند، و آنها [صور] ارواح عِلوی‌اند که فوق آسمان‌های هفتگانه می‌باشند. اما ارواح آسمان‌های هفتگانه و اعیانشان نیز عنصری‌اند، چون آنها از دود عناصراند و از آنها پدید آمده‌اند. و آنچه از فرشته که در هر آسمان تکوّن می‌یابد از آن [عناصر] است. پس آنها عنصری‌اند و آنان که فوق آنهایند طبیعی‌اند.

و لهذا وصفهم الله بالاختصام ـ أعني الملأ الأعلى ـ لأن الطبيعة متقابلة، و التقابل الذي في الأسماء الإلهية [۶۰ ـ أ] التي هي النِّسَب، إنما أعطاه النَّفَس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغِنَى عن العالمين؟ فلهذا أُخْرِجَ[۱] العالم على صورة من أوجدهم، و ليس إلا النَّفَس الإلهي.

فبما فيه من الحرارة علا، و بما فيه من البرودة و الرطوبة سَفُلَ، و بما فيه من اليبوسة ثبت و لم يتزلزل. فالرسوب للبرودة و الرطوبة.

ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقْيَ دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع في النجح[۲]. و إنما يرسب لرطوبته[۳] و برودته الطبيعية.

ثم إن هذا الشخص الإنساني عَجَنَ[۴] طينته بيديه و هما متقابلتان و إن كانت كلتا يديه يميناً[۵] فلا خفاء بما بينهما من الفرقان، و لو لم يكن[۶] إلا كونهما اثنين أعني يدين.

لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما[۷] يناسبها و هي متقابلة. فجاء باليدين: و لما أوجده باليدين سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه.

و جعل ذلك من عنايته بهذا النوع الإنساني فقال لمن أبى عن السجود له «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت» على من هو مثلك ـ يعني عنصرياً ـ «أم كنت من العالين» ـ عن[۸] العنصر و لست كذلك. و يعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصرياً و إن كان طبيعياً.

۱. خرج ـ عن. ۲. ن: النضج ۳. ب: من قوله «لرطوبته» إلى قوله «بيديه» ساقطة في ب ۴. أي الله
۵. أ: يمين ۶. أي الفرقان ۷. ن: ما كان ۸. ب: عنه

از این روی خداوند آنان ـ یعنی: فرشتگان عالم علوی ـ را به خصومت با یکدیگر توصیف کرد، زیرا طبیعت متقابل است؛ تقابل در اسمای الهی که نسبت‌هایند. آنها [نسبت‌ها] را نَفَس بخشیده است. آیا ذات را نمی‌بینی که از این حکم بیرون است؟ و چگونه بی‌نیاز بودن از عالمیان درباره‌اش آمده است؟ از این روی عالم از صورت آن که پدیدشان آورده است خارج شده، و جز نفَس الهی نمی‌باشد.

پس بدانچه که در آن از حرارت است بَر می‌شود، و بدانچه از برودت و رطوبت که در آن است فرود می‌آید، و بدانچه از یبوست که در آن است پایدار مانده و سستی نمی‌پذیرد. بنابراین ته‌نشین‌شدن و رسوب‌کردن خاص برودت‌و رطوبت است.

آیا نمی‌نگری وقتی پزشک می‌خواهد به شخصی دارو بدهد در شیشهٔ ادرارش می‌نگرد، اگر دید که ته‌نشین شده، می‌فهمد که وقتش رسیده است، آن گاه به او دارو می‌دهد تا در بهبودی سرعت گیرد، و ته‌نشین شدن و رسوب از جهت رطوبت و برودت طبیعتش می‌باشد.

سپس طینت و گلِ این شخص انسانی را به دو دست خود سرشت، و هر دو متقابل‌اند. اگر چه هر دو دستش دست راست است، پس فرق بین آن دو [دست] پوشیده نیست؛ اگرچه همین مقدار که دو ـ یعنی: دو دست ـ هستند باشد.

بدین جهت در طبیعت مؤثر واقع نمی‌شود مگر آنچه که با آن مناسبت داشته باشد، و آن متقابل است؛ پس دو دست را بیان داشت، و چون آن را به دو دست پدید آورد، بشرش نامید؛ به سبب مباشرتی که در خور آن حضرت است ـ به دو دستی که منسوب به او هستند.

و آن [مباشرت] را از عنایتش به این نوع انسانی قرار داد و به آن کسی که از سجود خودداری کرد فرمود: «ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت = چه چیز مانع شد که مخلوقی را که به دو دست خویش آفریده‌ام سجده نکنی؟ بزرگنمایی کردی؟ ـ ۱۷ / ص» بر کسی که همانند تو است ـ یعنی عنصری است ـ، «ام کنت من العالین = یا از عالین بودی؟ ـ ۱۷ / ص»، عالی‌تر از عنصری، و تو چنان نبودی، و مراد از عالین، کسی است که به ذات خود از این که در نشأهٔ نوریش عنصری باشد علوّ جوید ـ اگر چه طبیعی باشد.

فما فَضَل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشراً من طين؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق[۱] [۶۰ ـ ب] من العناصر من غير مباشرة. و الإنسان[۲] في الرتبة فوق الملائكة الأرضية و السماوية، و الملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي.

فمن أراد أن يعرف النَّفَسَ الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه[۳] عرف ربه الذي ظهر فيه: أي العالم ظهر في نَفَسِ الرحمن الذي نفَّس اللّٰه به عن الأسماء الإلهية ما تجده من[۴] عدم ظهور آثارها. فامتنَّ على نفْسه بما أوجده في نَفَسِه.

فأول أثر كان للنَّفَس[۵] إنما كان في ذلك الجناب، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد.

فالكل في عين النَّفس كالضوء في ذات الغلس
و العلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قلته رؤيا تدل على النَّفَس
فيريحه من كل غم في تلاوته «عبس»
و لقد تجلى للذي قد جاء في طلب القبس
فرآه ناراً و هو نور في الملوك و في العسس
فإذا فهمت مقالتي تعلم بأنك مبتئس[۶]
لو كان[۷] يطلب غير ذا[۸] لرآه فيه و ما نكس

۱. أ: تضيف «اللّٰه» في الهامش ۲. فالانسان ـ ع. ۳. فقد عرف ـ ع. ۴. ن: عن
۵. للنَّفَس الرحماني ـ ع. ۶. ن: مقتبس بالقاف ۷. أي موسى ـ يطلب غير ذا، أي غير النار ۸. غيرنا ـ ع.

پس انسان بر غیر خود از انواع عنصری برتری نیافت جز به این‌که بشری از گِل است. پس او برترین نوع از آنچه که از عناصر ـ بدون مباشرت ـ آفریده شده است می‌باشد. بنابراین انسان در رتبه برتر از فرشتگان زمینی و آسمانی است، و فرشتگان عالین ـ بنا به فرمودهٔ الهی ـ از این نوع انسانی برترند.

پس هر کس که می‌خواهد نَفَس الهی را بشناسد، باید عالم را بشناسد؛ زیرا: «من عرف نفسه فقد عرف ربه = هر که خویش را شناسد، خدای خویش را بازشناخته است.» چیزی که در آن ظاهر شده است، یعنی عالم در نفس رحمان ظاهر شد که خداوند بدان از اسمای الهی، آنچه را که از عدم ظهور آثار آنها می‌یافت، [به ظهور آثارشان] نفس کشید، پس بر خویش بدانچه که در نَفَسش ایجاد کرد منّت نهاد.

پس نخستین اثری که نفس رحمانی را بود همانا در آن جناب بود، سپس امر به نفس کشیدن عموم تا پایان آنچه که موجود شد فرود می‌آید:

همگی در ذاتِ نفَس‌اند
مانند روشنایی که در ظلمت آخر شب است
و علم به برهان کسی راست
که در پایان روز به خواب می‌رود
این کسی را که گفتم، خواب می‌بیند
که دلالت بر نفس دارد
پس او را از هر غم و اندوهی
ـ تلاوتش مر سوره «عبس» را ـ رهایی می‌بخشد
تجلی کرد برای کسی که
در طلب پاره‌ای آتش آمده بود
پس او را آتشی دید و در واقع آن
نوری بود در پادشاهان و در پاسبان
و اگر سخن مرا فهمیده باشی
خواهی دانست که مفلس و تهیدستی
اگر دیگری را طلب می‌کرد
هر آینه او را در آن می‌دید و سر باز نمی‌زد

[۶۱ ـ أ] و أما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام «حتى نعلم» و يعلم، استفهما[1] عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا.

فقال له «أأنت قلت للناس اتخذوني و أمي إلهين من دون اللّٰه». فلابد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام و هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع.

فقال: و قدَّم التنزيه «سبحانک» فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة و الخطاب «ما يكون لي» من حيث أنا لنفسي دونك «أن أقول ما ليس لي بحق» أي ما تقتضيه هويتي و لا ذاتي. «إن كنت قلته فقد علمته» لأنك أنت القائل، و من قال أمراً فقد علم ما قال، و أنت اللسان الذي أتكلم به.

كما أخبرنا رسول اللّٰه صلى الله عليه و سلم عن ربه في الخبر الإلهي فقال «كنت لسانه الذي يتكلم به». فجعل هويته عين لسان المتكلم، و نسب الكلام إلى عبده.

ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله «تعلم ما في نفسي» و المتكلم الحق، و لا أعلم ما فيها. فنفى العلم عن هوية عيسى[2] من حيث هويته لا من حيث إنه قائل و ذو أثر.

«إنك أنت»[3] فجاء بالفصل[4] و العماد تأكيداً للبيان و اعتماداً عليه، إذ لا يعلم الغيب إلا الله. ففرق[5] و جمع، و وحَّد و كثر، و وسَّع و ضيَّق ثم قال متمماً للجواب

۱. استفهم ـ ع. ۲. عيسى عليه‌السلام ـ ع. ۳. «ولا اعلم» ـ ع.
۴. أي ضمير الفصل والعماد و هو «أنت» ۵. ب: و فرق

اما این کلمهٔ عیسوی: چون حق تعالی در مقام: «حتی نعلم = تا بدانیم ـ ۳۱ / محمد» و «یعلم = می‌داند ـ ۱۴۲ / آل‌عمران» برای آن [کلمه] قیام کرده است، با علم نخستینش به اینکه آیا آن امر واقع شده است یا نه؟ از آن کلمه از آنچه بدو [از ربوبیت] نسبت داده شده است پرسش کرد که آیا درست است یا نه؟

بدو فرمود: «أ انت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون‌الله = آیا تو به مردمان گفته‌ای غیر خدا، من و مادرم را دو خدا گیرید؟ ـ ۱۱۶ / مائده» پس در مقام ادب ناگزیر از پاسخ پرسش کننده می‌باشد، زیرا هنگامی که در این مقام و در این صورت برای او تجلی کرد، حکمت اقتضای پاسخ به تفرقه در عین جمع را نمود.

پس تنزیه را مقدم داشت و گفت: «سبحانک = منزهی ـ ۱۱۶ / مائده»، و به واسطهٔ «کاف» که اقتضای مواجهه و خطاب را دارد محدودیت ایجاد کرد. «مایکون لی = مرا نرسد ـ ۱۱۶ / مائده»، از آن حیث که منم، برای خودم ـ غیر از تو ـ: «ان اقول ما لیس لی بحق = آنچه حق من نیست بگویم ـ ۱۱۶ / مائده». یعنی: آنچه را که نه هویت من آن را اقتضا می‌کند و نه ذات من. «ان کنت قلته فقد علمته = اگر من این را گفته‌ام، تو آن را دانسته‌ای ـ ۱۱۶ / مائده»، چون تو [در صورت من] گوینده‌ای، و هر کس چیزی را بگوید می‌داند چه گفته، و تو آن زبانی هستی که من بدان تکلم می‌کنم.

چنان که رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، در خبر الهی ما را از پروردگارش خبر داد و فرمود: «کنت لسانه الذی یتکلم به ـ من زبانش هستم که بدان تکلم می‌کند». پس هویت خودش را عین زبان متکلم قرار داده و کلام را به بنده‌اش نسبت داد.

سپس بندهٔ صالح [عیسی] پاسخ را به گفتهٔ خود تمام داد: «تعلم ما فی نفسی = هر چه در ضمیر من است می‌دانی ـ ۱۱۶ / مائده»؛ در حالی که متکلم حق تعالی است و آنچه در آن [نفس خودم] است نمی‌دانم. پس علم را از هویت عیسی ـ از آن حیث که هویت اوست ـ نفی کرد، نه از آن حیث که او گوینده و اثر گذارنده است.

«انک انت = از آن روی که تو ـ ۱۱۶ / مائده» پس فصل و عماد را برای تأکید بیان، و اعتماد بر آن آورد، زیرا غیب را جز خداوند نمی‌داند. پس فرق نهاد و جمع کرد، و وحدت بخشید و کثرت داد، و توسعه داد و تنگی ایجاد کرد، سپس در مقام

«ما قلت لهم إلا ما أمرتني به» فنفى أولاً[۱] مشيراً إلى أنه ما هو[۲].

ثم أوجب القول [۶۱ ـ ب] أدباً مع المستفهم، و لو لم يفعل ذلک[۳] لاتصف بعدم علم الحقائق و حاشاه من ذلک. فقال «إلا ما أمرتني به» و أنت المتكلم على لساني و أنت لساني. فانظر إلى هذه التنبئة[۴] الروحية الإلهية ما ألطفها و أدقها؛ «أن اعبدوا اللّٰه» فجاء بالاسم «اللّٰه» لاختلاف العبَّاد في العبادات و اختلاف الشرائع؛ لم يخص اسماً خاصاً دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل.

ثم قال «ربي و ربكم»، و معلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر، فلذلك فصّل بقوله «ربي و ربكم» بالكنايتين كناية المتكلم و كناية المخاطب. «إلا ما أمرتني به» فأثبت نفسه مأموراً و ليست سوى عبوديته[۵].

إذ لا يؤمر إلا من يتصوَّر منه الامتثال و إن لم يفعل. و لما كان الأمر ينزل[۶] بحكم المراتب، لذلك ينصبغ كل من ظهر في مرتبةٍ ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة: فرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور، و مرتبة الآمر لها حكم يبدو في[۷] كل آمر.

فيقول الحق «وأقيموا الصلاة» فهو الآمر و المكلّف و المأمور[۸]. و يقول العبد «رب اغفر لي» فهو الآمر و الحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه[۹] العبد من الحق بأمره[۱۰]. و لهذا كان كل دعاء مجاباً[۱۱] و لابد، و إن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين.

۱. ن: ساقطة ۲. جميع الشروح: ما هو ثمة (ايضاً ـ ع)، ساقطة من المخطوطات الثلاثة

۳. أ و ب: كذلک (ايضاً ـ ع)

۴. هذه هي قراءة القيصري و قد أخذت بها (شرح القيصري ص ۲۶۸). أما المخطوطات الثلاثة فتقرؤها: التثنية و هي قراءة يخطئها هذا الشارح. ۵. أ: عبودية ۶. يتنزّل ـ ع. ۷. فهي ـ ع.

۸. والمكلّف المأمور ـ ع. ۹. يطلب: في المخطوطات الثلاثة ۱۰. أي أمر العبد ۱۱. ن و أ: يجاب

اتمام پاسخ گفت: «ما قلت لهم الا ما امرتنی به = به آنان جز آنچه به من فرمان داده بودی نگفته‌ام ـ ۱۱۷ / مائده». نخست نفی کرد که اشاره است به این که او نبوده است.

سپس از روی ادب با مخاطب ایجاب قول کرد، و اگر چنین نمی‌کرد به عدم علم به حقایق متصف می‌گشت، که از آن به دور است، لذا گفت: «الا ما امرتنی به = جز آنچه به من فرمان داده بودی ـ ۱۱۷ / مائده» و تو متکلم بر زبان من بودی، و تو زبان منی. به این هشدار روحی الهی بنگر که چقدر لطیف و دقیق است؟ «ان اعبدوالله = خدای را بپرستید ـ ۱۱۷ / مائده»؛ اسم «الله» را آورد، چون پرستندگان در پرستش و اختلاف شرایع مختلف‌اند، اسم خاصی را بر اسم دیگر اختصاص نداد، بلکه اسم جامع همه [اسما] را آورد.

سپس گفت: «ربی و ربکم = رب من و رب شما ـ ۱۱۷ / مائده» و معلوم است که نسبت ربوبیّت به یک موجود، عین نسبتش به موجودی دیگر نمی‌باشد. از این روی گفته‌اش را ـ رب من و رب شما ـ به دو کنایه تفصیل داد: کنایهٔ متکلم و کنایهٔ مخاطب «الا ما امرتنی به = جز آنچه به من فرمان داده بودی ـ ۱۱۷ / مائده». پس خودش را مأمور قلمداد کرد و [آن] جز عبودیتش نمی‌باشد.

زیرا جز به کسی که از او تصور امتثال می‌رود فرمان داده نمی‌شود ـ هر چند که انجام ندهد ـ و چون امر به حکم مراتب فرود می‌آید، از این روی هر کس در همان مرتبه‌ای که ظاهر می‌شود، بدانچه که حقیقت آن مرتبه اقتضا می‌نماید رنگ‌پذیر می‌گردد. بنابراین مرتبهٔ مأمور را حکمی است که در هر مأموری ظاهر می‌شود و مرتبهٔ امر کننده را حکمی است که در هر امر کننده‌ای ظاهر می‌گردد.

بنابراین خداوند می‌فرماید: «اقیموا الصلوة = نماز به جای آورید ـ ۴۳ / بقره»، پس او امر کننده است و بنده، مکلف و مأمور است، و بنده می‌گوید: «رب اغفرلی = پروردگارا! مرا بیامرز ـ ۲۸ / نوح»، در اینجا او امرکننده است و حق مأمور. پس آنچه را که حق تعالی از بنده ـ به امرش ـ می‌طلبد، به عینه آن چیزی است که بنده از حق تعالی به امرش می‌طلبد. از این روی هر خواندنی ناگزیر پاسخ داده شده است اگر چه تأخیر افتد، چنان‌که برخی از مکلّفان نیز به تأخیر می‌اندازند.

ممن أقيم مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلي في وقت فيؤخر الامتثال [۶۲ ـ أ] و يصلي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلک. فلابد من الاجابة و لو بالقصد.

ثم قال «و كنت عليهم» و لم يقل على نفسي معهم كما قال ربي و ربكم. «شهيداً ما دمت فيهم» لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا[۱] فيهم.

«فلما توفيتني»: أي رفعتني إليك و حجبتهم عني[۲] و حجبتني عنهم «كنت أنت الرقيب عليهم» في غير مادتي، بل[۳] في موادهم إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة. فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه. و جعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له.

فأراد أن يفصل بينه و بين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً[۴] و أن الحق هو الحق لكونه ربّاً له. فجاء لنفسه بأنه شهيد و في الحق بأنه رقيب؛ و قدمهم في حق نفسه فقال «عليهم شهيداً ما دمت فيهم» إيثاراً لهم في التقدم و أدباً. و أخّرَهم في جانب الحق عن الحق في قوله «الرقيب عليهم» لما يستحقه الرب من التقديم[۵] بالرتبة.

ثم أعلم[۶] أن للحق الرقيب الاسمَ الذي جعله عيسى لنفسه و هو الشهيد في قوله «عليهم شهيداً». فقال «و أنت على كل شيء شهيد». فجاء «بكل» للعموم و «بشيء» لكونه أنكر النكرات. و جاء بالاسم الشهيد، فهو الشهيد على كل[۷] مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود.

۱. ن: ما كانوا ۲. «وحجبتهم عنی» ساقطة فی ن ۳. ن: ساقطة ۴. ب: عبداً في الواقع (ايضاً ـ ع)
۵. التقدّم ـ ع. ۶. أ: ساقطة ۷. أ: كل شیء

یعنی کسی که مخاطب به اقامهٔ نماز است، اقامهٔ نماز در وقت خود نمی‌کند و امتثال را به تأخیر می‌اندازد و در وقت دیگر نماز می‌گزارد. اگر چه توان نماز گزاردن در وقت خودش‌را داشته‌است. پس از اجابت چاره‌نیست، اگرچه [تأخیر] عمدی‌باشد.

سپس گفت: «و کنت علیهم = و بر آنان ـ ۱۱۷ / مائده»، اما نگفت: بر من با آنان، چنان‌که گفت: «ربی و ربکم = پروردگار من و پروردگار شما ـ ۱۱۷ / مائده»، «شهیداً ما دمت فیهم = مادام که در میانشان بودم گواه بودم ـ ۱۱۷ / مائده»؛ زیرا انبیا گواهان بر امت‌هایشانند ـ مادام که در میان آنان‌اند.

«فلما توفیتنی = همین که مرا به سوی خویش برگرفتی ـ ۱۱۷ / مائده»، یعنی: به سوی خودت بالا بردی و آنان را از من پوشانیدی و مرا از آنان پوشاندی: «کنت انت الرقیب علیهم ـ تو خودت مراقب آنان بودی ـ ۱۱۷ / مائده»، در غیر مادّهٔ من، بلکه در موادّ ایشان، چون تو چشم آنانی که اقتضای مراقبت دارد. پس شهود انسان مر خود را [عین] شهود حق است مر او را. [عیسی] او را به اسم «رقیب» خواند؛ زیرا شهود را برای او قرار داد.

پس خواست که بین خودش و بین پروردگارش فرق نهد تا دانسته شود که اوست؛ چرا که در واقع بنده است، و حق همو حق است، چون وی ربّ اوست. پس دربارهٔ خودش گفت شهید و دربارهٔ حق رقیب؛ و آنان را بر خویش مقدم داشت و گفت: «علیهم شهیداً ما دمت فیهم = مادام که در میانشان بودم بر آنان گواه بودم ـ ۱۱۷ / مائده». این تقدم به‌مثابهٔ ایثاری و نیز ادبی دربارهٔ ایشان بود، و آنان را در جانب حق، از حق متأخر داشت در گفته‌اش: «الرقیب علیهم = بر آنان مراقب بودی ـ ۱۱۷ / مائده»، که تقدّم به رتبه، «رب» را شایسته و در خور است.

سپس اعلام کرد که حق تعالی مراقب است. اسمی را که عیسی برای خودش قرار داد «شهید» بود ـ در گفته‌اش: «علیهم شهیدا = بر آنان گواه بودم ـ ۱۱۷ / مائده»؛ و گفت: «و انت علی کل شیء شهید = و تو بر هر چیزی گواه هستی ـ ۱۱۷ / مائده»، و لفظ «کل = همه» را برای عموم و لفظ «شیء = چیزی» را از آن جهت که انکر نکرات می‌باشد آورد، و اسم «شهید = گواه» را نیز آورد. پس او بر هر مشهودی به حسب آنچه که حقیقت آن مشهود اقتضا می‌کند شهید و گواه است.

فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على [۶۲ ـ ب] قوم عيسى حين قال «و كنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم». فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه و سمعه و بصره.

ثم قال كلمة عيسوية و محمدية: أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله[۱] عنه في كتابه؛ و أما كونها محمدية فلموقعها[۲] من محمد صلى الله عليه و سلم بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل[۳] إلى غيرها حتى مطلع الفجر. «إن تعذبهم فإنهم عبادك و إن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم».

و «هم» ضمير الغائب كما أن «هو» ضمير الغائب[۴]. كما قال «هم الذين كفروا» بضمير الغائب، فكان[۵] الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر. فقال «إن تعذبهم» بضمير الغائب و هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق.

فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها. «فإنهم عبادک» فأفرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه. و لا ذلة أعظم من ذلة العبيد.[۶]

لأنهم لا تصرف لهم في أنفسهم. فهم[۷] بحكم ما يريده[۸] بهم سيدهم و لا شريك له فيهم فإنه قال «عبادک» فأفرد. و المراد بالعذاب[۹] إذلالهم و لا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضي أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيداً.

۱. الله تعالى – ع. ۲. ب: فلوقوعها ۳. ب: لم يعد ۴. ن: للغائب ۵. ب: و كان ۶. أ: العبد
۷. أ: ساقطة ۸. ا: ما يريد ۹. أ: بالعباد

پس هشدار داد که او تعالی شهید بر قوم عیسی است؛ هنگامی که گفت: «و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم = مادام که در میانشان بودم بر آنان گواه بودم ـ ۱۱۷ / مائده». پس آن گواهی حق است در مادهٔ عیسوی، چنان که ثابت شد که او زبان و گوش و چشم وی می‌باشد.

سپس [عیسی] کلمه‌ای گفت که هم عیسوی است و هم محمدی، از آن جهت عیسوی است که سخن عیسی است، به خبر دادن خداوند از وی در کتابش، و از آن جهت محمدی است که از محمد، صلّی‌الله علیه وسلّم، در مکانی واقع شد که از او واقع گشت. پس او [محمد] تمامِ شب را بدان [آیه] قیام داشت و آن را مکرّر قرائت می‌کرد و به آیه دیگر گذر نکرد، تا سپیده دمید: «ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم = اگر آنان را عذاب کنی بندگان تواند و اگر بیامرزیشان تو عزیز و فرزانه‌ای ـ ۱۱۸ / مائده».

و «هم = آنان» ضمیر غایب است، چنان‌که «هو = او» ضمیر غایب است، چنان‌که فرموده: «هم الذین کفروا = آنان کسانی‌اند که کافر شدند ـ ۲۵ / فتح» به ضمیر غایب، پس غیب، ستر و پوشش آنان است از آنچه به مشهود حاضر اراده می‌شود، لذا فرمود: «ان تعذبهم = اگر آنان را عذاب کنی ـ ۱۱۸ / مائده» ـ به ضمیر غائب ـ و آن عین حجابی است که آنان از حق، در آن می‌باشند.

پس [عیسی] آنان را پیش از حضورشان یادآوری کرد که چون حاضر آمدند، خمیر مایه در خمیر سرشته گشته و آنها را همانند خودش گرداند: «فانهم عبادک ـ آنان بندگان تواند ـ ۱۱۸ / مائده»؛ خطاب به مفرد آورد، به سبب توحیدی که بر آن بودند، و خواری و ذلّتی بزرگتر از ذلت عبید نیست.

زیرا آنان را هیچ تصرفی در خودشان نیست. پس آنان به حکم آنچه سیّد و سرورشان درباره‌شان اراده می‌کند می‌باشند و وی را در میان شریکی نیست، چون گفت: «عبادک = بندگان تواند ـ ۱۱۸ / مائده» و مفرد آورد، و مراد از عذاب، خوار داشتن آنان است، و خوارتر از آنان نمی‌باشد، چون آنان بندگان‌اند. پس ذاتشان اقتضا می‌کند که خوار باشند. بنابراین تو آنان را به کمتر از آنچه که در آنند ـ یعنی عبیداند ـ خوار و ذلیل نمی‌گردانی.

«و إن تغفر لهم» أي تسترهم عن إيقاع العذاب الذي يستحقونه بمخالفتهم[۱] أي تجعل لهم غفراً[۲] يسترهم عن ذلك و يمنعهم منه. «فإنك أنت العزيز[۳]» [۶۳ ـ أ] أي المنيع الحمى.

و هذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمى[۴] الحق بالمعز، و المعطَى له هذا الاسمُ بالعزيز. فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم و المعذب من الانتقام و العذاب. و جاء بالفصل و العماد أيضاً تأكيداً للبيان و لتكون الآية على مساق واحد في قوله «إنك أنت علام الغيوب» و قوله «كنت أنت الرقيب عليهم».

فجاء أيضاً «إنك أنت العزيز الحكيم». فكان سؤالاً من النبي عليه السلام[۵] و إلحاحاً منه على ربه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها[۶] طلباً للإجابة. فلو سمع الإجابة في أول سؤال ما كرَّر. فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له في عرْض عرْض[۷] و عين عين «إن تعذبهم فإنهم عبادك و إن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم».

فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق و إيثار جنابه لدعا عليهم لا لَهُمْ. فما عرض عليه إلا ما استحقوا[۸] به ما تعطيه هذه الآية من التسليم للّه و التعريض لعفوه[۹].

و قد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه أخر الاجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، و لذلک[۱۰] جاء بالاسم الحكيم؛ و الحكيم

۱. ب: بمخالفهم ۲. ب: غفوراً ۳. أ: العزيز الحكيم ۴. يسمي ـ ع. ۵. صلى اللّه عليه وسلّم ـ ع.
۶. ب: يردها ۷. أ: عرض عليه؛ ن: عرض فقط ۸. أ: يستحقوا ۹. ن: لغيره ۱۰. أ و ن: و كذلک

«و ان تغفر لهم = و اگر بیامرزیشان ـ ۱۱۸ / مائده»، یعنی: آنان را از در افکندن در عذاب و کیفری که به واسطهٔ مخالفتشان در خور آنند می‌پوشانی، یعنی برایشان پوششی قرار می‌دهی که آنان را از [در افکندن] می‌پوشاند و مانعشان می‌شود. «فانک انت العزیز = زیرا تو عزیزی ـ ۱۱۸ / مائده» یعنی: نگهبان آنچه در حمایت تو است می‌باشی.

وقتی حق تعالی این اسم [عزیز] را به کسی از بندگانش عطا فرماید، حق تعالی معزّ، و کسی که این اسم به او داده شده عزیز نامیده می‌شود. بنابراین [بنده] از آنچه که «منتقم» و «معذب» ـ از انتقام و عذاب ـ درباره‌اش اراده می‌کنند در قرق گاه بلندی می‌باشد. به فصل و عماد آوردنش نیز برای تأکید بیان است، و برای این‌که آیه بر یک اسلوب ـ در گفته‌اش: «انک انت علام الغیوب = به راستی تو، دانای نهانهایی» و: «کنت انت الرقیب علیهم = تو خودت مراقب آنها بودی ـ ۱۱۷ / مائده» ـ.

و باز آورده که: «انک انت العزیز الحکیم = به راستی که تو عزیز و فرزانه‌ای ـ ۱۱۸ / مائده». پس درخواست از جانب پیامبر، علیه‌السلام، و اصرار به پروردگارش در مساله، که آن را در یک شب کامل تا سپیده دم تکرار می‌کرد، درخواست اجابت بود. بنابراین اگر اجابت را در نخستین درخواست می‌شنید دیگر تکرار نمی‌کرد. لذا حق تعالی فصل‌هایی را که بندگان بدانها مستوجب عذاب می‌شوند بر او نمایش داد نمایش دادنی مفصل، و پیامبر در هر فصلِ از نمایش و نمایاندن هر عینی عرض می‌کرد: «ان تعذبهم فانهم عبادک و ان تغفر لهم فانک انت العزیز الحکیم = اگر عذابشان کنی، آنان بندگان تواند، و اگر بیامرزیشان تو عزیز فرزانه‌ای ـ ۱۱۸ / مائده».

پس اگر در عرضِ‌حال چیزی را می‌دید که پیش داشتن حق و ایثار آن حضرت را واجب می‌ساخت، مسلماً بر آنان نفرین می‌کرد، نه اینکه دعایشان نماید. پس بر او نمایش نداد، مگر آنچه را که استحقاق دارند. این آیه تسلیم در برابر حق تعالی و کنایه به عفوش را می‌بخشد.

در حدیث است که: «ان الحق اذا احب صوت عبده فی دعائه ایاه اخرالاجابة عنه حتی یتکرر ذلک منه حباً فیه لا اعراضاً عنه = حق تعالی وقتی صدای بنده‌اش را در

هو الذي يضع الأشياء مواضعها[1] و لا يَعْدِل بها عما تقتضيه و تطلبه حقائقها بصفاتها.

فالحكيم[2] العليم[3] بالترتيب. فكان صلى الله عليه و سلم بترداد[4] هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى. فمن تلا[5] [۶۳ ـ ب] فهكذا[6] يتلو، و إلا فالسكوت أولى به. و إذا وفق اللّه عبداً[7] إلى النطق[8] بأمر ما فما وفقه اللّٰه إليه إلا و قد أراد إجابته فيه و قضاء حاجته.

فلا يستبطىء أحد ما يتضمنه ما وُفق له، و ليثابر مثابرة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بِسَمْعِهِ كيف شئت أو كيف أسمعك الله الاجابة. فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، و إن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

۱. ب: في مواضعها ۲. فالحكيم هو ـ ع. ۳. أي الذي يعلم الترتيب ۴. بترداده ـ ع.
۵. تلا هذه الاية ـ ع. ۶. ن: بها بدلاً من هكذا ۷. ب و ن: العبد ۸. ب و ن: نطق

خواندنش مر او را دوست داشته باشد، اجابت دعایش را به تأخیر می‌اندازد تا آن را تکرار نماید، این از جهت محبت به آن خواندن است نه این‌که از او روی گردانیده است». از این روی اسم «حکیم ـ ۱۱۸ / مائده» را آورده است، و حکیم کسی است که اشیا را در جایگاه خودشان می‌نهد، و از آنچه که حقایق اشیا به صفاتشان اقتضا می‌کنند و می‌طلبند عدول نمی‌نماید.

بنابراین حکیم، همان دانای ترتیب‌دهنده است، پس او، صلّی‌الله علیه و سلّم، به تکرارش مر این آیه را بر دانشی بزرگ از جانب خداوند بود. لذا هر کس این آیه را تلاوت می‌کند [باید] این گونه تلاوت نماید، و گرنه سکوت بهتر از آن است، و هر گاه حق تعالی بنده‌ای را توفیق سخن گفتن به امری ببخشد، او را بدان توفیق نداده، مگر آن که اجابتش را در [آن‌سخن] و برآوردنِ حاجتش را اراده کرده است.

در این صورت کسی آنچه را که این توفیق در بر دارد دیر نشمارد، و باید مواظبت نماید، مواظبت کردنی همانند رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، بر این آیه، در تمام احوالش، تا آن که به گوش خود بشنود، آن‌طور که خواهی، یا آن گونه که خداوند اجابت را به تو می‌شنواند. بنابراین اگر تو را به درخواست زبانی جزا دهد، تو را به گوشت می‌شنواند، و اگر به معنا جزایت دهد، به شنوایی‌ات تو را می‌شنواند.

١٦
فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

«إنه» يعني الكتاب «من سليمان؛ و إنه» أي مضمون الكتاب[١] «بسم اللّٰه الرحمن الرحيم». فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم اللّٰه تعالى و لم[٢] يكن كذلك. و تكلموا في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه‌السلام بربه[٣]. و كيف يليق[٤] ما قالوه[٥] و بلقيس تقول فيه «أُلقي إِليّ كتاب كريم» أي يكْرُمُ[٦] عليها[٧]. و إنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه و سلم؛ و ما مزقه حتى قرأه كله و عرف مضمونه. فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وقفت له. فلم يكن يحمي الكتابَ عن الإحراق لحرمة[٨] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم اللّٰه عز و جل[٩] و لا تأخيره. [۶۴ ـ أ].

فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان و رحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم. فامتن بالرحمن و أوجب بالرحيم. و هذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن.

١. مضمونه ـ ع. ٢. اللّٰه ولم ـ ع. ٣. سليمان بربّه ـ ع. ۴. ب: ما يليق ۵. ن: ما قالوا ۶. مكرّم ـ ع.
٧. ن: علينا
٨. أ و ب: بحرمة بالباء ـ و في العبارة تقديم و تأخير تقديره فلم يكن يحمي الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أي اسم سليمان) لحرمة صاحبه ولا تأخيره. ٩. اللّٰه تعالى ـ ع.

۱۶

«فص حکمت رحمانی در کلمهٔ سلیمانی»

«انه» یعنی: نامه «من سلیمان = از سلیمان» است و مضمونش «بسم‌الله الرحمن الرحیم ـ ۲۹ / نمل» می‌باشد. برخی از مردم در پیش آوردن نام سلیمان بر نام خداوند سخن گفته‌اند، در حالی که چنین نبوده است و در آن امر آنچه را سزاوار نبوده و شایستهٔ معرفت سلیمان به پروردگارش نیست گفتند. این گفتار چگونه می‌تواند شایسته و سزاوار باشد؟ در حالی که بلقیس دربارهٔ آن می‌گوید: «انی القی الی کتاب کریم = نامه‌ای گرامی به من رسیده است ـ ۲۹ / نمل»، یعنی برایش گرامی بود.

آنان پاره کردن کسری نامهٔ رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، را بر آن حمل کرده‌اند، و کسری آن را پاره نکرد مگر وقتی که تمامش را خواند و از مضمونش آگاه گشت. بنابراین بلقیس هم اگر توفیق آنچه را که بدان دست یافت نداشت، همان گونه عمل می‌کرد، و به سبب حرمت نهادن صاحب نامه در مقدم داشتن مر نامش را بر نام خداوند متعال و یا مؤخّر داشتنش، نامه از پاره شدن در امان نبود.

پس سلیمان دو رحمت آورد: رحمت امتنان و رحمت وجوب که عبارت از: «الرحمن‌الرحیم» می‌باشد. لذا به «رحمان» امتنان و احسان کرد و به «رحیم» واجب ساخت. و این وجوب از امتنان است. از این روی «رحیم» در «رحمان» داخل است ـ دخول تضمّن.

فإنه[1] «كتب على نفسه الرحمة» سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقاً على اللّٰه تعالى أوجبه[2] له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ـ أعني رحمة الوجوب. و من كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه.

و العمل مقسَّم[3] على ثمانية أعضاء من الإنسان. و قد أخبر الحق أنه تعالى هُوِيّة كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق، و الصورة للعبد، و الهوية مدرجة[4] فيه أي في اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر. و سمي خلقاً و به كان الاسم الظاهر و الآخِر للعبد؛ و بكونه لم يكن ثم كان. و بتوقف ظهوره عليه و صدور العمل منه كان الاسم الباطن و الأول.

فإذا رأيت الخلق رأيت الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. و هذه معرفة لا يغيب عنها سليمان[5]، بل هي من المُلْك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة. فقد أُوتي محمد صلى اللّٰه عليه و سلم ما أوتيه سليمان، و ما ظهر به: فمكَّنه اللّٰه تعالى تمكين قهر من العفريت [۶۴ ـ ب] الذي جاءه بالليل ليفتك[6] به فهمَّ بأخذه و ربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان عليه‌السلام فرده اللّٰه[7] خاسئاً. فلم يظهر عليه السلام بما أُقْدِرَ عليه و ظهر بذلك سليمان[8].

ثم قوله «مُلْكاً» فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكاً ما. و رأيناه قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلک، و بحديث[9] العفريت، أنه ما اختص إلا بالظهور. و قد يختص بالمجموع و الظهور.

۱. أ: فإنه تعالى ۲. اللّٰه اوجبه ـ ع. ۳. منقسم ـ ع. ۴. مندرجة ـ ع. ۵. سليمان عليه‌السلام ـ ع.
۶. ب: ليفضل به ۷. أ: + تعالى ۸. أ: + عليه‌السلام ۹. بحديث من غير الواو

پس او: «کتب علی نفسه الرحمة = رحمت را بر خویش واجب کرده است ـ ۱۲ / انعام»، تا آن برای بنده، بدانچه از اعمال که این بنده بنا به فرمودهٔ حق تعالی انجام می‌دهد، حقی بر خدا لازم آید، که حق تعالی برای او آن [حق] را بر خودش واجب کرد که [بنده] بدان‌ها مستحق رحمت ـ یعنی: رحمت وجوب ـ می‌گردد. و هر کس از بندگان که بدین گونه باشد، می‌داند چه کسی از جانب او عمل می‌کند.

عمل منقسم به هشت عضو از انسان می‌گردد. حق تعالی خبر داده که او هویت هر عضوی از اعضاست، پس عاملی غیر از حق نمی‌باشد و صورت خاص بنده است و هویت مندرج در اوست، یعنی: در اسم او ـ لاغیر ـ، زیرا حق تعالی عین آنچه که ظاهر گردیده و خلق نامیده شده است می‌باشد، و بدان اسم «ظاهر» و «آخر» برای بنده است، به این‌که نبود و سپس هست شد. و سبب موقوف بودن ظهور او [حق] بر بنده، و صدور عمل از وی، اسم «باطن» و «اول» است.

چون خلق را مشاهده کنی، «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» را مشاهده کرده‌ای؛ و این معرفتی است که بر سلیمان پنهان نمی‌ماند، بلکه آن از ملکی است که پس از او هیچ کس را در خور نیست، یعنی: ظهور بدان، در عالم شهادت؛ لذا به محمد، صلّی‌الله علیه وسلّم، هم آنچه که به سلیمان داده شده بود داده شد اما آن را ظاهر نکرد، چنان که خداوند او را قدرت غلبه بر عفریتی از جن داد، که شبانه به سراغش آمده بود تا گمراهش سازد؛ خواست او را بگیرد و به ستونی از ستون‌های مسجد ببندد تا صبح شود و کودکان مدینه او را به بازی گیرند، اما به یاد دعای سلیمان، علیه‌السلام، افتاد، خداوند عفریت را نومیدانه بازش گردانید، پس او، علیه‌السلام، آنچه‌را که بر آن قدرت داشت ظاهر نکرد، و سلیمان آن‌را ظاهر ساخت.

سپس این‌که گفت: «ملکاً = سلطنتی» عمومیت نداد، ما را آگاه کرد که مرادش ملکی مخصوص است، و دیدیم که در هر بخشی از ملک که خداوند بدو عطا کرده است [دیگری را] مشارکت است، لذا دانستیم که او جز به مجموع اختصاص نیافته است، و از داستان عفریت [دانستیم] که وی را جز به ظهور اختصاصی نیست، و محققاً به مجموع و ظهور اختصاص می‌یابد.

و لو لم يقل صلى الله عليه و سلم في حديث العفريت «فأمكنني الله منه» لقلنا إنه لما همَّ بأخذه ذكّره[۱] الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقْدِره الله على أخذه. فرده الله خاسئاً. فلما قال فأمكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه.

ثم إن الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهورُ بذلك في العموم.

و ليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام و التنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم. فقيد رحمة الوجوب [۶۵ ـ أ] و أطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى «و رحمتي وسعت كل شيء» حتى الأسماء الإلهية، أعني حقائق النسب. فامتن عليها بنا. فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب[۲] الربانية.

ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا و أعلمنا أنه[۳] هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه. فما خرجت[۴] الرحمة عنه. فعلى من امتن و ما ثَمَّ إلا هو؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل.

لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين. و معناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم؛ فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية، كمال تعلق الإرادة و فضلها و زيادتها على تعلق[۵] القدرة.

و كذلك السمع[۶] و البصر الإلهي. و جميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض. كذلك تَفَاضُلُ ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع

۱. ب: ذكر ۲. ن: النسب من غير الواو ۳. ب: أنه هو ۴. ب: أخرجت ۵. ن: بعض تعلق
۶. ن: السمع الإلهي (ايضاً ـ ع)

اگر آن حضرت، صلّی‌الله علیه وسلّم، در حدیث عفریت نفرموده بود که: «خداوند مرا قدرت غلبه بر او داد» می‌گفتیم: او چون قصد گرفتن وی را کرد، خداوند دعای سلیمان را به یادش آورد، تا بداند که خداوند وی را بر گرفتن او قدرت نداده، لذا پروردگار او را رانده شده باز گردانید، و چون فرمود: «خداوند مرا قدرت غلبه بر او داد» می‌فهمیم که خداوند متعال وی را تصرف در او بخشیده است.

سپس خداوند وی را هشدار داد، پس متذکر دعای سلیمان گشت و با او ادب را مراعات نمود. از این سخن می‌فهمیم چیزی که برای هیچ یک از خلایق ـ بعد از سلیمان ـ سزاوار نیست، ظهور بدان است در عموم [خلایق].

هدف ما در این مسأله جز کلام و آگاهانیدن بر دو رحمت نمی‌باشد، آن دو رحمتی را که سلیمان در دو اسم بیان داشت و آن دو به زبان عرب «الرحمن‌الرحیم» است. پس رحمت وجوب را مقیَّد فرمود و رحمت امتنان را مطلق گذارد، در فرموده‌اش: «رحمتی وسعت کل شیء = رحمتم همه چیز را فرا گرفته است ـ ۱۵۶ / اعراف» ـ حتی اسمای الهی را ـ یعنی: حقایق نسبت‌ها را. پس بر آنها ـ به ما ـ منت نهاد، بنابراین ما نتیجهٔ رحمت امتنانیم ـ به اسمای الهی و نسبت‌های ربانی.

سپس آن را بر خودش ـ به سبب ظهورمان برای خودمان ـ واجب ساخت و ما را آگاه کرد که او هویت ماست، تا بدانیم که آن را بر خودش واجب نساخت مگر برای خودش. پس رحمت از او بیرون نرفته است، در این صورت بر چه کسی منت نهاده در حالی که جز او کسی نیست؟ جز آن که ناگزیر از حکم زبان تفصیل می‌باشد.

چون برتری خلق در علوم ظاهر است، به طوری که گفته می‌شود: این از آن عالِم‌تر است ـ با احدیت عین ـ و معنای آن نقصانِ تعلقِ اراده است از تعلق علم. این برتریِ در صفات الهی می‌باشد، و کمال تعلق اراده و برتری آن بر افزونیش بر تعلق قدرت است.

همین طور سمع و بصر الهی و تمام اسمای الهی، بعضی از آنها بر بعض دیگر در برتری بر درجات‌اند. هم‌چنین است برتری آنچه که در خلق ظاهر شده که گفته می‌شود: این از آن عالِم‌تر است ـ با احدیت عین ـ. چنان‌که هر اسم الهی را چون

أحدية العين. و كما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء و نعتّه بها، كذلك فيما يظهر [۱] من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به.

فكل جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل للحقائق متفرقات [۲] العالم كله [۳]؛ فلا يقدح قولنا إن زيداً دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد و عمرو، و تكون [۴] [۶۵ ـ ب] في عمرو [۵] أكمل و أعلم منه في زيد، كما تفاضلت الأسماء الإلهية و ليست غير [۶] الحق.

فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مريد و قادر، و هو هو ليس غيره. فلا تعلمه هنا يا ولي [۷] و تجهله هنا، و تثبته هنا و تنفيه هنا إلا إن أثبته بالوجه الذي أثبت نفسه. و نفيتَه عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه.

كالآية الجامعة للنفي و الإثبات في حقه حين قال «ليس كمثله شيء» فنفى؛ «و هو السميع البصير» فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان: و ما ثَمَّ إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، و ظهر في الآخرة لكل الناس، فإنها الدار [۸] الحيوان.

و كذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله [۹] بما يدركونه من حقائق العالم.

فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم. فلا تُحْجَب بالتفاضل و تقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق [۱۰] هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق و مدلولُهَا المسمى بها و ليس إلا الله تعالى.

۱. ظهر ـ ع. ۲. ب: متفرقات ۳. ب: ساقطة ۴. يكون ـ ع ۵. ب: ويكون عمرو ۶. : ب عين الحق
۷. فلا تعلمه يا وليى هنا ـ ع. ۸. ن: الذات ۹. ب: ساقطة ۱۰. ب: الحق

پیش داشتی، آن را به تمام اسما نامیده‌ای و بدانها توصیفش نموده‌ای، همین طور است در آنچه از خلق که در آن اهلیت آنچه که بدان برتری یافته ظاهر گشت.

بنابراین هر بخشی از عالم مجموع عالم است، یعنی قابل تمام حقایق متفرقات [مفردات] عالم است. پس بر این سخن ما که «زید» در علم غیر «عمرو» است، اشکالی وارد نمی‌شود که هویت حق، عین «زید» و «عمرو» باشد، و علم در «عمرو» کامل‌تر از علم در «زید» باشد، چنان‌که اسمای الهی بر یکدیگر برتری دارند و غیر حق نیستند.

پس او تعالی از آن حیث که عالِم است، در تعلق فراگیرتر است از آن حیث که مرید و قادر است، و اوست و غیر او نیست. پس ای دوست من چنان مباش که او را اینجا دانی و آنجا ندانی، اینجا اثباتش کنی و آنجا نفیش نمایی؛ مگر آن‌که او را به وجهی که خودش خویش را اثبات کرد اثبات کنی، و نفی کنی به وجهی که او از خویش نفی کرده است.

مانند این آیه که فراگیر نفی و اثبات دربارهٔ او می‌باشد، فرمود: «لیس کمثله شیء = هیچ چیز همانند او نیست ـ ۱۱ / شوری»، پس نفی کرد؛ «و هو السمیع البصیر = و او شنوای بیناست ـ ۱۱ / شوری» پس اثبات کرد، به صفتی که فراگیر هر شنوندهٔ بینا ـ از حَیَوان ـ است. و در واقع جز حَیَوان نمی‌باشد، مگر چیزی که در دنیا از ادراک بعض از مردمان پنهان است و در آخرت برای تمام مردمان ظاهر می‌گردد، چون آنجا سرای حَیَوان است.

همین طور دنیا هم هست، جز آن‌که حیات آن از بعضی از بندگان پوشیده و مستور است، تا اختصاص و برتری بین بندگان خدا ـ به واسطهٔ آنچه از حقایق عالم که ادراک می‌کنند ـ آشکار گردد.

پس هر کس که ادراکش را فراگیر ساخت، حق تعالی ـ در او ـ آشکارتر حکم می‌راند، از کسی که دارای آن عموم و فراگیری نیست. پس به برتری محجوب و پوشیده مباش که بگویی: سخن آن که قایل است خلق هویت حق است درست نیست، بعد از آن‌که برتری در اسمای الهی را به تو ارائه دادم شک مکن که آنها [اسما] همان حق هستند و مدلول آنها که بدانها نامیده شده است جز خداوند متعال نمی‌باشد.

ثم إنه كيف يقدِّم سليمانُ اسمه على اسم الله كما زعموا [۶۶ ـ أ] و هو من جملة من[۱] أوجدته الرحمة: فلابد أن يتقدم الرحمنُ الرحيم ليصح استناد المرحوم. هذا[۲] عكس الحقائق: تقديم من يستحق التأخير و تأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه.

و من حكمة بلقيس و علو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب؛ و ما عملت[۳] ذلك إلا لتعلِّم أصحابها أن لها اتصالًا إلى أمور لا يعلمون طريقها، و هذا من التدبير الإلهي في الملك، لأنه إذا جُهِلَ طريق الإخبار الواصل للمَلِك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف. فلو تعين لهم على يدي من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه[۴] و أعظموا[۵] له الرِّشا حتى يفعلوا ما يريدون و لايصل ذلك إلى ملكهم.

فكان قولها «أُلقي إِليَّ» و لم تسم من ألقاه سياسة[۶] منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها و خواص مدبّريها[۷]؛ و بهذا استحقت التقدم[۸] عليهم.

و أما[۹] فضل العالِم من الصنف الإنساني على العالِم من الجن بأسرار التصريف و خواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف [۶۶ ـ ب] إلى الناظر به[۱۰] أسرعُ من قيام القائم من مجلسه، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمُبْصَره مع بعد المسافة بين الناظر و المنظور[۱۱]: فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، و زمان رجوع طرفه إليه هو[۱۲] عين[۱۳] زمان عدم إدراكه. و القيام من مقام الإنسان ليس كذلك: أي ليس له هذه السرعة.

۱. أ: ما ۲. ن: هكذا ۳. ن: علمت؛ ب: علت ۴. ن: لضايقوه ۵. اعطوا ـ ع. ۶. أ: بسياسة
۷. ب: مديرها ۸. أ: التقديم ۹. أ: و ما ۱۰. ن: فيه ۱۱. ن: والمنظور إليه ۱۲. ب و ن: «هو» ساقطة
۱۳. اليه عين ـ ع.

پس این که سلیمان چگونه نامش را بر خداوند مقدم می‌دارد ـ چنان‌که پنداشته‌اند ـ و حال آن که خودش از جمله کسانی است که رحمت ایجادش کرده است. پس ناگزیر باید «رحمان رحیم» را مقدّم دارد تا نسبت دادن مرحوم بدو درست باشد. این عکس حقایق است [یعنی:] پیش داشتن کسی که در خور تأخیر است و پس داشتن آن که سزاوار پیش داشتن است ـ در موضعی که شایستگی‌اش را دارد.

و از حکمت بلقیس و علوّ علم او این که نام نبرد چه کسی نامه را به او فرستاده است، و این کار را نکرد مگر آن‌که توابع خودش را اعلام کند که وی اتصال به اموری دارد که آنها راهش را نمی‌دانند، و این از تدبیر الهی است در پادشاه، زیرا پادشاه اگر مسیر اخبار رسیده را پوشیده دارد، دولتیان در تصرفاتشان بیمناک شده و برای اینکه از شرّ کاری ـ که چون خبرش به پادشاهشان رسید ـ در امان باشند، اگر برایشان مشخص شود که اخبار از جانب چه کسی به پادشاهشان می‌رسد، به او رشوه‌ها می‌دهند و خدمتش می‌نمایند تا آنچه را که می‌خواهند انجام دهند و خبر آن به پادشاهشان نرسد.

بنابراین سخن بلقیس که گفت: «القی الی = به من رسیده ـ ۲۹ / نمل»، نام فرستنده را نبرد، این سیاستی از جانب او بود که در اهل مملکتش و خواص اداره‌کنندگان کشورش، پرهیز و بیم را به جای گذارد، و بدین جهت بود که شایستگی تقدم بر آن را پیدا کرد.

اما برتری عالِم از صنف انسان بر عالِم از جنیان، به رازهای تصرف کردن و خواص اشیاء به قَدَر زمانی معلوم می‌شود؛ زیرا بازگشت نگاه به نگرنده از برخاستن برخاسته از جایگاه خود سریع‌تر است، چون حرکت چشم در ادراک آنچه که ادراکش می‌کند، از حرکت جسم در آنچه که از آن حرکت می‌کند تندتر می‌باشد، زیرا زمانی که چشم حرکت می‌کند، عین زمانی است که به دیده شدهٔ خودش تعلق می‌گیرد، با فاصله‌ای که بین بیننده و دیده شده می‌باشد، برای این‌که زمان چشم باز کردن، زمان تعلقش است به فلک ستارگان ثابت، و زمان بازگشت نگاه از آن، عین زمان عدم ادراکش می‌باشد. در حالی که برخاستن انسان از جایگاه خود این گونه نیست، یعنی این سرعت را ندارد.

فكان آصف ابن برخيا أتم في العمل من الجن؛ فكان[۱] عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد. فرأى[۲] في ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام عرشَ بلقيس مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه و هو في مكانه من غير انتقال.

و لم يكن عندنا باتحاد[۳] الزمان انتقال، و إنما كان إعدام و إيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك[۴] إلا من عرَّفه و هو قوله تعالى «بل هم في لبس من خلق جديد». و لا يمضي عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راءون له.

و إذا كان هذا كما ذكرناه، فكان[۵] زمان عدمه (أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان، من تجديد الخلق مع الأنفاس. و لا [۶۷ ـ أ] علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نَفَس لا يكون ثم يكون.

و لا تقل «ثُمَّ» تقتضي المهلة، فليس ذلك بصحيح[۶]، و إنما «ثم» تقتضي تقدم الرتبة العِليَّة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر:

❊ كهزِ الرديني ثم اضطَرَبْ ❊

و زمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك. و قد جاء بثم و لا مهلة.

كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة. فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال[۷] المسائل إلا عند من[۸] عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته.

فلم يكن لآصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه‌السلام. فما قطع العرشُ مسافة، و لا زويت له أرض و لا خرقها لمن فهم ما ذكرناه.

۱. ب: و كان ۲. أ: فرآه ۳. أ: بايجاد ۴. لا يشعر بذلک ـ ع. ۵. ن: فكل ۶. ب: تصحيح
۷. اشكل ـ ع. ۸. الأ من ـ ع.

بنابراین آصف بن برخیا در عمل، از جن کامل‌تر بود. پس عین سخن آصف بن برخیا، عین فعل در زمان واحد بود، لذا سلیمان به عینه تخت بلقیس را مشاهده‌کرد که نزدش استقرار دارد، تا خیال نشود که وی آن را ادراک کرده و آن در مکان خودش ـ بدون انتقال ـ می‌باشد.

نزد ما با وجود اتحاد زمان [قول و فعل] انتقال نمی‌باشد. بلکه اعدام بود و ایجاد، به طوری که هیچ‌کس بدان آگاه نیست مگر آن‌کس که آن را بازشناسد، و آن فرمودهٔ الهی است که: «بل هم فی لبس من خلق جدید = بلکه آنان خلق جدید به شبهه دراند ـ ۱۵ / ق» و بر آنان دیر زمانی نمی‌گذرد که از آنچه را که دیدند در آن نبینند.

چون این همان بود که گفتیم، پس زمان عدمش ـ یعنی: عدم تخت از مکانش ـ عین وجودش است. نزد سلیمان ـ [از قبیل] تجدید و نو شدن خلق با انفاس ـ و کسی را به این مقدار علم نیست، بلکه انسان به نفس خودش نیز آگاه نیست که در هر نفَسی نیست می‌شود و سپس هست می‌گردد.

مگو: «ثم = سپس» اقتضای تراخی و مهلت می‌کند. آن درست نیست بلکه اقتضای تقدم رتبهٔ عالی را در نزد عرب ـ در مواضعی مخصوص ـ می‌کند، مانند سخن شاعر: «کهزّ الردینی ثم اضطرب = مانند نیزه زد و سپس تکان خورد» که زمان زدن، بدون شک عین زمان تکان خوردن نیزه زده شده است، و «ثم» آورده، در حالی که مهلت و تراخی نیست.

همین طور است تجدید خلق با انفاس، زمان عدم، زمان وجود مِثل است، مانند تجدید اعراض ـ در دلیل اشعریان ـ زیرا مسأله حصول تخت بلقیس از مشکل‌ترین مسائل است، مگر نزد کسی که به آنچه هم‌اکنون در داستان او گفتیم آشنا باشد.

پس آصف را در آن برتری‌ای نبود مگر حصول تجدید در مجلس سلیمان، علیه‌السلام، بنابراین تخت طی مسافت نکرد و زمین را در ننوردید و [آصف] زمین را نشکافت، این برای کسی که آنچه را گفتیم فهمیده [ظاهر] است.

و كان ذلك على يدي بعض أصحاب[۱] سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في[۲] نفوس الحاضرين من بلقيس و أصحابها. و سبب ذلك كون سليمان هبة اللّٰه تعالى لداود[۳] من قوله تعالى «و وهبنا لداود سليمان». و الهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام [۶۷ ـ ب] لا بطريق الوفاق[۴] أو الاستحقاق. فهو النعمة السابغة و الحجة البالغة و الضربة الدامغة.

و أما علمه فقوله تعالى «ففهّمناها سليمان» مع نقيض الحكم و كلا آتاه اللّٰه حكماً و علماً[۵]. فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله، و علم سليمان علم اللّٰه في المسألة إذ[۶] كان[۷] الحاكم بلا واسطة. فكان سليمان ترجمان حق في مقعد صدق.

كما أن المجتهد المصيب لحكم اللّٰه الّذي يحكم به اللّٰه في المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحِي به لرسوله له أجران، و المخطئ لهذا الحكم المعين له[۸] أجر مع كونه علماً و حكماً.

فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم، و رتبة داود عليه السلام. فما أفضلها من أمة.

و لما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة و استحالة انتقاله في تلك المدة عندها، «قالت كأنه هو»، و صدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال[۹]، و هو هو، و صدق الأمر، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي.

ثم إنه من كمال[۱۰] علم[۱۱] سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح. فقيل لها «ادخلي الصرح»[۱۲] و كان صرحاً أملس لا أمت[۱۳] فيه من زجاج. فلما رأته حسبته لجة أي ماء[۱۴]، «وكشفت عن ساقيها». حتى لا يصيب الماء ثوبها.

۱. أ: أصحابه ۲. لسليمان فى ـ ع. ۳. لداود عليهما‌السلام ـ ع. ۴. الجزاء الوفاق ـ ع.
۵. «وكلاً اتينا حكماً و علماً» ـ ع. ۶. ن: اذا ۷. كان هو ـ ع. ۸. الحكم له ـ ع. ۹. أ و ب: بالامتثال
۱۰. انّه كمال ـ ع. ۱۱. أ: الصرح ۱۲. «قيل لها ادخلى الصرح» ـ ع. ۱۳. أ: نبت ۱۴. أ: حسبته ماء

آن‌بر دست‌بعضی‌از یاران سلیمان‌بود تا سلیمان، علیه‌السلام، درنفوس حاضران از بلقیس و یارانش بزرگتر جلوه کند. و سبب آن این بود که سلیمان بخشش خدا بود به داوود، چنان‌که فرمود: «و وهبنا لداود سلیمان = و سلیمان را به داوود بخشیدیم - ۳۰/ص» و«هبه = بخشش» عطای بخشنده‌است به‌گونهٔ انعام، نه به‌گونهٔ پاداش‌مناسب و یا استحقاق. پس آن همان نعمت کامل و دلیل رسا و ضربت دندان‌شکن است.

اما علم او: فرمودهٔ الهی است که: «ففهمناها سلیمان = و حکم درست را به سلیمان فهماندیم - ۷۹ / انبیا» - با مناقض بودن حکم - و خداوند همه [انبیا] را حکم و علم داد، اما علم داوود علمی بود که خداوند به او داده بود، و علم سلیمان در آن مسأله علم خدا بود، چون او بدون واسطه [سلیمان] حکم کننده است. پس سلیمان ترجمان حق تعالی بود - در مقعد صدق.

چنان‌که مجتهدی که حکم خدا را درست استنباط کرده است - طوری که اگر خداوند خود عهده‌دار مسأله بود و یا به رسولش وحی می‌فرستاد به همان‌گونه حکم می‌کرد - دارای دو اجر است و خطاکنندهٔ در این حکم معیّن را یک اجر است. با این که علم و حکم است.

در این صورت به این امت محمدی، رتبهٔ سلیمان، علیه‌السلام، و رتبهٔ داوود، علیه‌السلام، - در حکم - داده شده است، پس چه امت با فضیلتی است!

چون بلقیس تخت خود را مشاهده کرد، با علمی که به دوری مسافت و محال بودن این انتقال در آن مدت داشت: «قالت کأنه هو = گفت: گویی آن همین است - ۴۲ / نمل» و تصدیق کرد که تجدید و نو شدن خلق به امثال است - چنان که بیان داشتیم - آن همان است و کار [حکم به اتحاد] را تصدیق کن؛ چنان که تو در زمان تجدید و نو شدن، عین آن چیزی هستی که در لحظه‌ای پیش بودی.

سپس از کمال علم سلیمان هشداری است که در کوشک داد و: «قیل لها ادخلی الصرح = بدو گفتند: به ساحت قصر درآی - ۴۴ / نمل» و ساحتی صیقلی از شیشه بود که در آن پستی و بلندی نبود: «فلما رأته حسبته لجة و کشفت عن ساقیها = و چون آن را بدید پنداشت آبی عمیق است و ساق‌های خویش عریان کرد - ۴۴ / نمل» تا آب به جامه‌اش نخورد.

فنبهها [۶۸ ـ أ] بذلك على أن عرشها الذي رأته من هذا القبيل. و هذا غاية الانصاف. فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها «كأنه هو».

فقالت عند ذلك «رَب إني ظلمت نفسي و أسلمت مع سليمان»: أي إسلام سليمان: «لله رب العالمين». فما انقادت لسليمان و إنما انقادت لله رب العالمين، و سليمان من العالمين. فما تقيدت في انقيادها كما لا تتقيد الرسل في اعتقادها في الله.

بخلاف فرعون فإنه قال «رب موسى و هارون» و إن كان يلحق بهذا الانقياد البلقيسي من وجه، ولكن[۱] لا يقوى قوته فكانت أفْقَهَ من فرعون في الانقياد لله و كان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال «آمنت انّه لااله الاّ الّذى آمنت به بنو إسرائيل».

فخصص، و إنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله «رب موسى و هارون». فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت «مع سليمان» فتَبِعَتْه. فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك.

كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب[۲] عليه لكون نواصينا في يده[۳]. و يستحيل مفارقتنا إياه. فنحن معه بالتضمين، و هو معنا بالتصريح، فإنه قال «و هو معكم أينما كنتم». و نحن معه بكونه آخذاً[۴] بنواصينا. فهو تعالى[۵] مع نفسه حيثما مشى[۶] بنا من صراطه. فما أحد من العالم الا على صراط مستقيم، و هو صراط الرب تعالى.

۱. لكن ـ ع. ۲. الرب تعالى ـ ع. ۳. ن: بيده ۴. أ: آخذ ۵. الله تعالى ـ ع. ۶. ن: ما شاء مشى

پس [سلیمان] او را بدان [امر] آگاهی داد که تخت خودش را که مشاهده کرد از همین قبیل می‌باشد، و این نهایت انصاف است، زیرا او را بدان امر در سخن خودش آگاه ساخت که گفت: «گویی آن همین است ـ ۴۲ / نمل» درست استنباط کرده است.

در آن حال گفت: «رب انی ظلمت نفسی و اسلمت مع سلیمان = پروردگارا من به خویش ستم کردم و اینک با سلیمان منقاد پروردگار جهانیان می‌شوم ـ ۴۴ / نمل»، یعنی با اسلام سلیمان [اسلام آوردم]. پس او منقاد سلیمان نشد، بلکه منقاد خداوند، پروردگار عالمیان شد، و سلیمان هم از عالمیان است، از این روی در انقیادش مقید و محدود نشد، چنان که رسولان در اعتقادشان به خداوند مقید نمی‌شوند.

به خلاف فرعون، چون او گفت: «رب موسیٰ و هارون = پروردگار موسی و هارون ـ ۴۸ / شعراء»؛ اگر چه از وجهی به این انقیاد بلقیسی ملحق می‌گردد، اما قوتش قوی نیست، پس در انقیاد به خداوند داناتر از فرعون بود؛ و فرعون تحت حکم وقت بود که گفت: «آمنت انّه لااله الاّ الّذی آمنت به بنواسرائیل = ایمان آوردم که پروردگاری جز آن که فرزندان اسرائیل بدو ایمان آورده‌اند نیست ـ ۹۰ / یونس»

پس [رب را] تخصیص داد و از آن جهت تخصیص داد که دید جادوگران در ایمانشان به خدا گفتند: «رب موسی و هارون ـ ۴۸ / شعرا». پس اسلام بلقیس اسلام سلیمان بود، برای این‌که گفت: «مع سلیمان = با سلیمان ـ ۴۴ / نمل»، پس او را پیروی کرد. پس [سلیمان] به هیچ یک از عقاید عبور نمی‌کرد مگر آن که او [بلقیس] هم در حالی که معتقد بود به آن عبور کرد.

چنان که ما بر صراط مستقیمی که ربّ تعالی بر آن است می‌باشیم، زیرا موی پیشانی ما در دست اوست و جدایی ما از او محال است. پس ما با او به تضمین هستیم و او با ما به تصریح؛ زیرا خود فرمود: «و هو معکم اینما کنتم = هر کجا باشید او با شماست ـ ۴ / حدید» و ما هم با اوییم، چون ما را از موی پیشانی گرفته است. پس او با خودش می‌باشد هر کجا که با ما در صراطش گذر می‌کند. بنابراین هیچ کس از عالمیان نیست مگر آن‌که بر صراط مستقیم است و آن، صراط «رب» تعالی می‌باشد.

و كذا[۱] عَلِمَتْ بلقيس من سليمان فقالت «لله رب العالمين» و ما خصصت عالماً من عالم [۶۸ ـ ب]. و أما التسخير الذي اختص به سليمان و فَضَل به غيره[۲] و جعله[۳] الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده فهو كونه عن أمره. فقال «فسخرنا له الريح تجري بِأَمره». فما هو من كونه تسخيراً، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص «و سخر لكم ما في السموات و ما في الأرض جميعاً منه».

و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلك ولكن لا عن أمرنا بل عن[۴] أمر الله. فما اختص سليمان ـ إن عقلت ـ إلا بالأمر من غير جمعية و لا همة، بل بمجرد الأمر.

و إنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم[۵] النفوس إذا أُقيمت في مقام الجمعية. و قد عاينا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة و لا جمعية.

و اعلم أيدنا الله و إياك بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أي عبد كان فإنه لا ينقصه[۶] ذلك من ملك آخرته، و لا يحسب عليه، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى. فيقتضي ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّل له ما ادُّخر[۷] لغيره و يحاسبُ به إذا أراده في الآخرة.

فقال الله له «هذا عطاؤنا» و لم يقل لك و لا لغيرک، «فامنن» أي أعط «أو أمسك بغير حساب». فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه. و الطلب إذا

۱. و كذلک ـ ع. ۲. على غيره ـ ع. ۳. أ: و جعل ۴. ن: ساقطة ۵. أ: لهم ۶. ب: ساقطة
۷. أ: ما ادخره

همین طور بلقیس از سلیمان یاد گرفت و گفت: «لله رب العالمین» و به عالمی غیر از این عالم تخصیص نداد، اما تسخیری که سلیمان بدان اختصاص یافت و بدان، بر دیگران برتری یافت، و خداوند آن را برایش مُلکی قرار داد که برای هیچ کس بعد از او سزاوار نباشد، آن است که از امر او [هر چیز] پدید می‌آمد، و خداوند فرموده: «فسخرنا له الریح تجری بامره = پس باد را رام او کردیم که به فرمان وی می‌رفت ـ ۳۶ / ص»؛ پس آن [اختصاص] تسخیر کردن نیست، چون خداوند دربارهٔ همگی ما بدون تخصیص فرموده است: «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منه = و هر چه را که در آسمان‌ها و زمین هست، از جانب خویش یکسره رام شما کرد ـ ۱۳ / جاثیه».

نیز تسخیر بادها و ستارگان و غیر آنها را ذکر نمود اما نه از امر ما، بلکه از امر خداوند. بنابراین سلیمان ـ اگر تعقل کنی ـ جز به واسطهٔ امر ـ بدون جمعیت و بدون همت ـ اختصاص نیافت، بلکه تنها امر بود و بس.

ما این را از آن جهت گفتیم که می‌دانیم اجرام عالم از همت نفوس ـ هر گاه در مقام جمعیت قرار گیرند ـ منفعل می‌گردند، و ما آن را در این طریق به معاینه دیدیم. پس از جانب سلیمان گفتنِ تنها بود به امر، تا هر که را که ارادهٔ تسخیرش را داشت، بدون همت و بدون جمعیت تسخیر نماید.

بدان! که خداوند ما و تو را به روحی از جانب خودش یاری کناد! چنین عطایی هر گاه بنده‌ای را حاصل شود ـ هر بنده که می‌خواهد باشد ـ آن عطا از ملک آخرتش چیزی نمی‌کاهد و به حسابش محسوب نمی‌شود، با این‌که سلیمان، علیه‌السلام، آن را از پروردگارش درخواست کرده بود، اما ذوق طریق اقتضا می‌کرد که آنچه برای غیر او ذخیره شده بود برای او شتاب شود، و اگر آن را در آخرت خواست به حسابش گذارده شود.

4 پس خداوند به او [سلیمان] فرمود: «هذا عطاؤنا = این بخشش بی‌حساب ماست ـ ۴۰ / ص»، و نفرمود برای تو و برای غیر تو است، «فامنن او امسک بغیر حساب = خواهی ببخش یا نگهدار ـ ۴۰ / ص»، پس از ذوق طریق دانستیم که درخواستش از

وقع عن الأمر الإلهي كان الطالب[۱] له الأجر التام على طلبه. و الباري تعالى إن شاء [۶۹ ـ ا] قضى حاجته فيما طلب[۲] منه و إن شاء أمسک.

فإن العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به. و هذا سار في جميع ما يسأل فيه‌الله تعالى.

كما[۳] قال لنبيه محمد صلى الله عليه و سلم «قل رب زدني علماً». فامتثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن[۴] يتأوله[۵] علماً[۶] كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أوتي بقدح لبن فشربه و أعطى فضله عمر بن الخطاب. قالوا فما أوّلته قال العلم.

و كذلك لما أُسْرِيَ[۷] به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له المَلَك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتک. فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل[۸] تمثل[۹] في صورة بشر سويٍّ لمريم.

و لما قال عليه السلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا[۱۰]» نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم: خيال فلابد من تأويله.

إنما الكون خيال   و هو حق في الحقيقة
و الذي يفهم هذا   حاز أسرار الطريقة

۱. ن: للطالب و له ۲. أ: طلبه ۳. ن و ب: و كما ۴. ا: لبناً ۵. ب و ن: يتناوله ۶. بالعلم ـ ع.
۷. أ: سرى ۸. كجبرئيل ـ ع. ۹. ب: ساقطة ۱۰. ب: تنبهوا

امر پروردگارش بوده‌است، و چون درخواست‌از جهت امر الهی‌باشد، درخواست‌کننده را اجر تمام بر درخواستش می‌باشد، و حق تعالی اگر بخواهد حاجتش را در آنچه که از وی درخواست کرده است برآورده می‌فرماید، و اگر نخواست خودداری می‌نماید.

زیرا بنده آنچه را که خداوند از امتثال امرش بر او واجب ساخته، یعنی در آنچه که پروردگارش از او خواسته وفا کرده است، پس اگر آن را از جانب خودش ـ بدون امر پروردگارش بدان ـ درخواست می‌کرد، به حسابش گذارده می‌شد، و این [حکم] در تمام آنچه از خداوند درخواست می‌شود ساری است.

چنان‌که به پیامبرش محمد، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، فرمود: «قل رب زدنی علما = پروردگارا مرا دانش افزای ـ ۱۱۴ / طه». پس امر پروردگارش را امتثال کرد و فزونی علم را درخواست نمود، به طوری که وقتی برایش شیر آورده می‌شد، آن را به علم تأویل می‌کرد، چنان که خوابش را تأویل نمود، چون در خواب مشاهده کرد که ظرفی شیر آورده شد و آن را نوشید و باقیمانده را به عمربن خطاب داد. پرسیدند: شیر را به چه چیز تأویل می‌فرمایی؟ فرمود: به علم.

همچنین در معراج، فرشته ظرفی آورد که در آن شیر بود و ظرف دیگری که در آن شراب بود، او شیر را نوشید، فرشته بدو گفت: به فطرت برخورد نمودی، خداوند به واسطهٔ تو، امتت را [به فطرت] برخورد داد. بنابراین هر کجا شیر ظاهر شود، صورت علم است. پس آن علم است که در صورت شیر تمثّل پیدا کرده است، مانند جبرئیل که در صورت بشری معمولی برای مریم تمثل پیدا کرد.

و چون رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، فرمود: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا = مردمان خوابند، چون مردند بیدار می‌شوند» آگاهی داد بر این که آنچه را انسان در زندگی دنیاییش مشاهده می‌کند، به منزلهٔ رؤیای خفته است که خیال می‌باشد، پس ناگزیر از تعبیر آن است.

عالم کون خیال است
ولی در واقع حق است
هر کس که این را فهمید
اسرار طریقت را جمع آورده است

فكان صلى اللّه عليه و سلم إذا قدّم له لبن قال «اللهم بارك لنا فيه و زدنا[1] منه» [۶۹ ـ ب] لأنه كان يراه صورة العلم، و قد أُمِرَ بطلب الزيادة من العلم؛ و إذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه و أطعمنا[2] خيراً منه.

فمن أعطاه اللّه ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن اللّه لا يحاسبه به في الدار الآخرة. و من أعطاه اللّه ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله، إن شاء حاسبه[3] و إن شاء لم يحاسبه.

و أرجو من اللّه في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به. فإنَّ أمره لنبيه عليه السلام يطلب[4] الزيادة من العلم عين أمره لأمته.

فإن اللّه يقول «لقد كان لكم في رسول اللّه أسوة حسنة». و أي أسوة أعظم من هذا التأسّي لمن عقل عن اللّه تعالى.

و لو نبَّهنا على[5] المقام السليماني على تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة[6] سليمان[7] و مكانته و ليس الأمر كما زعموا.

۱. ساقطة في ب ۲. ساقطة في ب ۳. حاسبه به ـ ع. ۴. لنبيه لطلب ـ ع. ۵. ن: عن
۶. ا: بحالة؛ ن: حال ۷. سليمان عليه‌السلام ـ ع.

این گونه بود که هر وقت نزد آن حضرت، صلّی‌الله علیه وسلّم، شیر آورده می‌شد می‌فرمود: «اللهم بارک لنا فیه و زدنا منه = پروردگارا! در آن ما را فزونی بخش و از آن ما را زیادی ده»؛ زیرا وی آن را به صورت علم می‌دید و دستور داشت که افزونی علم را درخواست نماید؛ و چون غیر شیر نزدش آورده می‌شد می‌فرمود: «اللهم بارک لنا فیه و اطعمنا خیراً منه = پروردگارا! در آن ما را فزونی بخش و بهتر از آن ما را روزی ده».

بنابراین هر کس را که خداوند عطایی بخشد، اگر آنچه را که بخشیده به درخواست از امر الهی باشد، خداوند آن را در سرای آخرت از وی حساب نمی‌کشد، و هر کس را که خداوند عطایی بخشد، اگر آنچه را که بخشیده به غیر درخواست از امر الهی باشد، حکم در آنجا خداوند راست، اگر خواست از وی حسابش را می‌کشد و اگر نخواست از وی حساب نمی‌کشد.

امیدوارم که خداوند در علم ـ به خصوص ـ از وی حساب نکشد؛ زیرا پیامبرش، علیه‌السلام را دستور به فزونی علم داده، و [دستور به او] عین دستور به امتش می‌باشد.

زیرا خداوند می‌فرماید: «لقد کان لکم فی رسول‌الله اسوة حسنة = پیغمبر خدا برای شما مقتدای نیکویی است ـ ۲۱ / احزاب» و چه مقتدایی بزرگتر از این برای پیروی کردن است برای کسی که از جانب خداوند تعقل کند؟

و اگر بر تمام مقام سلیمانی آگاهی دهم؛ چیزی را مشاهده خواهی کرد که اطلاع بر آن تو را به هراس می‌اندازد، زیرا بیشتر از علمای این طریقه از حالت سلیمان و منزلتش بی‌خبراند، و امر آن گونه که پنداشته‌اند نمی‌باشد.

١٧

فص حكمة وجودية في كلمة داودية

اعلم أنه لما كانت[١] النبوة و الرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب: أعني نبوة التشريع، كما كانت[٢] عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء و لا يُطْلَبُ عليها منهم جزاء[٣]. فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام و الإفضال.

فقال تعالى «و وهبنا [٧٠ ـ أ] له اسحق و يعقوب» ـ يعني لإبراهيم الخليل عليه‌السلام؛ و قال في أيوب[٤] «و وهبنا له أهله و مثلهم معهم»؛ و قال في حق موسى[٥] «و وهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبياً» إلى مثل ذلك.

فالذي تولاهم أوَّلاً هو الذي تولاهم في عموم أحوالهم أو أكثرها، و ليس إلا اسمه الوهاب.

و قال في حق داود[٦] «و لقد آتينا داود منا فضلاً» فلم يقرن به جزاء يطلبه منه، و لا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره[٧] جزاء.

١. انه كانت ـ ع. ٢. التشريع، كانت ـ ع. ٣. عليها جزاء ـ ع. ٤. ايوب ـ عليه‌السلام ـ ع.
٥. موسى ـ عليه‌السلام ـ ع. ٦. داود ـ عليه‌السلام ـ ع. ٧. ن: أعطاه

۱۷

«فص حکمت وجودی در کلمهٔ داوودی»

بدان! چون نبوت و رسالت اختصاصی الهی است، راهی برای اکتساب آن وجود ندارد، و مرادم از نبوت، نبوت تشریعی است. عطاهای الهی به آنان، علیهم‌السلام، نیز از این قبیل است؛ مواهب و بخشش است نه جزا، و بر آن عطایا جزایی از آنان درخواست نمی‌شود، پس عطای او مر آنان را، به گونهٔ انعام و احسان است.

پس دربارهٔ ابراهیم خلیل فرمود: «و وهبنا له اسحق و یعقوب = ما اسحاق و یعقوب را بدو بخشیدیم ـ ۸۴ / انعام»؛ و دربارهٔ ایوب فرمود: «و وهبنا له اهله و مثلهم معهم = و کسانش را همراه با نظایرشان به او بخشیدیم ـ ۴۳ / ص»؛ و دربارهٔ موسی فرمود: «و وهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبیا = و از رحمت خویش برادرش هارون پیغمبر را به او بخشیدیم ـ ۵۳ / مریم» و امثال آن.

از این روی همان که در آغاز عهده‌دار کار آنان بود، همان است که تا پایان ـ در تمام احوالشان و یا بیشتر آنها ـ عهده‌دار کارشان می‌باشد؛ و آن جز اسم «وهاب» او نمی‌باشد.

دربارهٔ داوود فرمود: «و لقد آتینا داود منا فضلا = داوود را از جانب خویش فضیلتی دادیم ـ ۱۰ / سبا»؛ آن جزایی را از او طلب نکرد و قرین نساخت، و او را هشداری نداد که عطای او همان جزاست.

و لما طلب الشكر على ذلك العمل طلبه من آل داود و لم يتعرض لذكر داود ليشكره[۱] الآل على ما أنعم به على داود. فهو في حق داود عطاء نعمة و إفضال، و في حق آلِهِ على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى «اعملوا آل داود شكراً و قليل من عبادي الشكور». و إن كانت الأنبياء عليهم‌السلام قد شكروا الله[۲] على ما أنعم به عليهم و وهبهم، فلم يكن ذلك على طلب من الله، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم،

كما قام رسول الله صلى الله عليه و سلم حتى تورمت قدماه شكراً لمَّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر. فلما قيل له في ذلك قال «أ فلا أكون عبداً شكوراً»؟

و قال في نوح «إنه كان عبداً شكوراً». فالشكور[۳] من عباد الله تعالى قليل.

فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف [۷۰ ـ ب] من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لنا عنه بمجرد هذا الاسم، و هي الدال و الألف و الواو. و سَمَّى[۴] محمداً[۵] صلى الله عليه و سلم[۶] بحروف الاتصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم.[۷]

فجمع له بين الحالين[۸] في اسمه كما جمع لداود بين الحالين[۹] من طريق المعنى، و لم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد[۱۰] عَلَى داود عليهماالسلام[۱۱]، أعني التنبيه عليه باسمه. فتم له الأمر عليه السلام[۱۲] من جميع جهاته، و كذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله تعالى.

ثم قال في حق داود[۱۳] ـ فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ـ ترجيع الجبال معه

۱. أ: لشكره ۲. الله ـ ع. ۳. والشكور ـ ع. ۴. سَمّى الله ـ ع. ۵. أ: و سمى محمد
۶. عليه‌الصلاة والسلام ـ ع. ۷. ب: فوصله عن العالم ۸. ب: الحالتين ۹. ب: الحالتين (ايضاً ـ ع)
۱۰. ب: بمحمد بالباء ۱۱. لمحمد صلوات الله عليهما ـ ع. ۱۲. الصلوة والسلام ـ ع.
۱۳. داود عليه‌السلام ـ ع.

چون بر آن عمل طلب شکر کرد، از آل داوود و دودمانش طلب کرد و متعرض ذکر داوود نشد، تا خاندان بر آنچه بر داوود نعمت داده شده او را شکر و سپاس کنند. پس آن دربارهٔ داوود عطای نعمت و افضال و احسان بود و دربارهٔ آل و دودمانش غیر آن بود، یعنی طلب معاوضه بود، لذا فرمود: «اعملوا آل داود شکراً و قلیل من عبادی الشکور= ای خاندان داوود برای شکرگزاری عملی کنید، که از بندگان من اندکی شکر گزارند ـ ۱۰ / سبا». اگرچه انبیا، علیهم‌السلام، خداوند را بر آنچه که انعام داد و به ایشان بخشید سپاس گزاردند، اما از آن جهت هیچ‌طلبی از جانب حق متعال نبود، بلکه برای خشنودی خداوند از جانب آنان بود.

چنان که رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلم، [در نماز] چندان ایستاد تا آن‌که هر دو پایش آماس کرد، برای سپاس آن که خداوند ناروای گذشته و آیندهٔ او را آمرزیده است. وقتی در این باره از او پرسیدند فرمود: «افلا اکون عبداً شکورا = آیا بندهٔ شکرگزاری نباشم؟»

دربارهٔ نوح فرمود: «انه کان عبداً شکورا = او بنده‌ای شکرگزار بود ـ ۳ / اسراء» و از بندگان خدا فقط اندکی شکرگزارند.

پس نخستین نعمتی که خداوند به داوود، علیه‌السلام، انعام کرد این بود که به او اسمی را بخشید که در آن حرفی از حروف اتصال نبود. پس خداوند بدان [اسم] او را از عالم انقطاع بخشید، و ما را از آن، به مجرد این اسم آگاه ساخت، و آنها «دال و الف و واو» هستند، و محمد، صلّی الله علیه وسلّم، را [حق] به حروف اتصال و انفصال نامید، پس او را به خودش وصل کرد و از عالم جدا ساخت.

بنابراین در اسمش بین دو حالت را جمع آورد، همان گونه که برای داوود بین دو حالت را از راه معنی جمع آورد، و آن را در اسم او [داوود] قرار نداد، پس آن اختصاص [حق] است مر محمد را بر داوود، علیهما‌السلام، یعنی به اسمش بر آن آگاهی بخشید. لذا امر برای او [محمد] از تمام جهاتش تمامی یافت. و همین طور در اسم احمد او، و این از حکمت الهی است.

سپس دربارهٔ داوود در آنچه که بدو عطا کرده بود ـ از راه انعام بر او ـ فرمود که:

التسبيحَ، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها. و كذلك الطير. و أعطاه القوة و نعته بها، و أعطاه[1] الحكمة و فصْل الخطاب.

ثم المنة الكبرى و المكانة الزلفى التي خصه الله بها التنصيص على خلافته. و لم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه و إن كان فيهم خلفاء فقال «يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى» أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحي مني «فيضلك عن سبيل الله» أي عن الطريق الذي أُوحِي بها[2] إلى رسلي.

ثم تأدب سبحانه معه فقال «إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» [۷۱ ـ أ] و لم يقل له فإن ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.

فإن قلت و آدم عليه السلام قد نُصَّ على خلافته. قلنا ما نص مثل التنصيص على داود، و إنما قال للملائكة «إني جاعل في الأرض خليفة»، و لم يقل إني جاعل آدم خليفة في الأرض. و لو قال، لم يكن مثل قوله «جعلناك خليفة» في حق داود، فإن هذا محقق و ذلک[3] ليس كذلک.

و ما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذي نص الله عليه. فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر.

و كذلك في حق إبراهيم الخليل «إني جاعلك للناس إماماً» و لم يقل خليفة،

۱. ن: أعطاه ۲. به - ع. ۳. ن: و ذاک

کوه‌ها با او در تسبیح هم نوا می‌شدند، پس با تسبیح او تسبیح می‌کردند تا عملشان مر داوود را باشد، و همین طور پرندگان، و او را نیرو بخشید و بدان توصیفش فرمود، و وی را حکمت و فصل الخطاب عطا کرد.

از این روی منت و احسان بزرگتر و مرتبه و مکانت قرب و نزدیکی که خداوند او را اختصاص داد، تنصیصی است بر خلافت او، و با هیچ کس از هم‌جنسانش چنین نکرد؛ اگر چه در بین آنان خلفایی بودند، لذا فرمود: «یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی = ای داوود! ما تو را در زمین خلیفه کرده‌ایم، میان مردمان به حق داوری کن و پیرو هوس مشو ـ ۲۶ / ص»، یعنی: آنچه که در حکمرانی‌ات ـ بدون وحیی از جانب من ـ به ذهنت خطور می‌کند: «فیضلک عن سبیل الله = که از راه خدا برگرداندت ـ ۲۶ / ص»، یعنی: از راهی که رسولانم را بدان وحی کرده‌ام.

سپس خداوند سبحان با او راه ادب پیمود و فرمود: «ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب = کسانی که از راه خدا گمراه شوند، به سزای آن که روز حساب را فراموش کرده‌اند، عذابی سخت دارند ـ ۲۶ / ص»، بدو نفرمود که اگر از راه من گمراه گردی عذابی سخت داری.

اگر گویی بر خلافت آدم، علیه‌السلام، هم [خداوند] تنصیص فرمود؛ گوییم: نصّی مانند تنصیص بر داوود نبود، بلکه به فرشتگان فرمود: «انی جاعل فی الارض خلیفة = من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم ـ ۳۰ / بقره» و نفرمود: من آدم را در زمین خلیفه می‌کنم، و اگر این چنین هم می‌فرمود، مانند فرموده‌اش دربارهٔ داوود که: «انا جعلناک خلیفه = ما تو را خلیفه قرار دادیم ـ ۲۶ / ص» نمی‌باشد، چون این محقق است و آن این گونه نیست.

بعد از آن، در داستان آدم دلالتی وجود ندارد که او عین آن خلیفه‌ای است که خداوند بر او تنصیص کرده بود، پس خاطرت را به آگاهی بخشیدن‌های حق تعالی ـ وقتی که از بندگانش خبر می‌دهد ـ بسپار.

همین طور است دربارهٔ ابراهیم خلیل که فرمود: «انی جاعلک للناس اماما = من

و إن كنا نعلم أن الإمامة هنا[۱] خلافة، ولكن ما هي مثلها، لأنه ما ذكرها[۲] بأخص أسمائها و هي الخلافة.

ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفةَ حكم، و ليس ذلك إلا عن الله[۳] فقال له «فاحكم بين الناس بالحق»، و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة: فتكون خلافته أن[۴] يخلُفَ من كان فيها قبل ذلك، لا أنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، و إن كان الأمر كذلك وقع، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيص عليه و التصريح به.

و لله في الأرض خلائف عن الله، و هم الرسل. و أما الخلافة اليوم فعن الرسل[۵] لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شَرَعَ لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك.

غير أن هنا[۶] دقيقةً [۷۱ ـ ب] لا يعلمها[۷] إلا أمثالنا، و ذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام.

فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى‌الله عليه و سلم أو[۸] بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه صلى الله عليه و سلم. و فينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين[۹] ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه و سلم. فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى[۱۰] إذا نزل فحكم.

و كالنبي محمد صلى الله عليه و سلم في قوله «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده»، و هو[۱۱] في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختصّ موافق، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه و سلم من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرّره

۱. ن: هاهنا ۲. أ و ن: لو ذكرها ۳. الله تعالى ـ ع. ۴. أ: أي ۵. ب: الرسول ۶. ههنا ـ ع.
۷. ن: لا يعلمه ۸. أ و ن: وبالاجتهاد ۹. الله فيكون خليفة عن الله بعين... ـ ع.
۱۰. كعيسى عليه‌السلام ـ ع.
۱۱. ب: ساقطة ـ «وهو» في النص تشير إلى الآخذ عن الله و هي مبتدأ خبره مختص.

تو را امام مردمان قرار می‌دهم ـ ۱۲۴ / بقره» و نفرمود: خلیفه می‌کنم، در حالی که می‌دانیم امامت ـ در اینجا ـ همان خلافت است، اما مانند آن نیست، چون آن را به خصوص اسمایش که همانا خلافت است، بیان نداشت.

آن‌گاه داوود از جهت اختصاص به خلافت، خلیفهٔ حکم قرار گرفت. و آن جز از جانب خداوند متعال نبود. لذا بدو فرمود: «فاحکم بین الناس بالحق = میان مردمان به حق داوری کن ـ ۲۶ / ص» و خلافت آدم ممکن است در این مرتبت نباشد. پس خلافتش بدین‌گونه خواهد بود که: هر کس را که قبلاً در زمین بوده است خلیفه باشد، نه این که او از جانب خداوند نیابت در خلقش ـ به حکم الهی در آنان ـ دارد، اگر چه کار همین گونه واقع شد، ولی سخن ما جز تنصیص و تصریح بدان نمی‌باشد.

خدای را در زمین خلیفگانی از جانب او هستند که عبارت از رسولان می‌باشند، اما امروز خلافت از رسولان است ـ نه از خدا ـ زیرا آنان جز بدانچه که رسول برایشان مقرر داشته حکم نمی‌کنند و از آن پا فراتر نمی‌نهند.

فقط در اینجا نکته‌ای است که آن را جز امثال ما نمی‌داند و آن دریافتِ چیزی است که بدان حکم می‌کنند و همان است که برای رسول، علیه‌السلام، مقرر گردیده است.

بنابراین خلیفه از جانب رسول کسی است که حکم را به گفتار از او، صلّی‌الله علیه وسلّم، می‌گیرد، و یا به اجتهادی که اصلش نیز از او، صلّی‌الله علیه وسلّم، منقول است، و در بین ما کسی هست که آن را از خداوند می‌گیرد، پس او به عین آن حکم، خلیفهٔ از جانب خداست. بنابراین ماده و اصل [حکم] او از همان جاست که ماده رسول او می‌باشد. پس او در ظاهر به سبب عدم مخالفتش در حکم تابع است، مانند عیسی ـ هنگامی که فرود آید ـ حکم می‌نماید.

مانند محمد رسول خدا، صلّی‌الله علیه وسلّم، در فرمودهٔ الهی: «اولئک الذین هدی الله فبهداهم اقتده = آنان کسانی بودند که خداوند هدایتشان کرده بود، به هدایت آنان اقتدا کن ـ ۹۰ / انعام». و او با آنچه که به صورت اخذ شناخته به طور خاص موافق است، پس او در آن به منزلهٔ چیزی است که پیغمبر، صلّی‌الله علیه وسلّم، از شرع رسولان پیش از خود ـ از آن حیث که مقرر داشته ـ می‌باشد.

فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله. و كذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه الرسول.

فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله. و لهذا مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما نص بخلافة عنه إلى أحد. و لا عَيَّنَه لعلمه أن في أُمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع. فلما علم ذلك[۱] صلى الله عليه و سلم لم يحجر الأمر.

فلله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسولِ و الرسلِ ما أخذته[۲] [۷۲ ـ أ] الرسلُ عليهم السلام، و يعرفون[۳] فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة: و هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسولَ[۴] قبلها.

فلا يعطِي من العلم و الحكم فيما شَرَّع إلا ما شُرِّع[۵] للرسول خاصة؛ فهو في الظاهر متَّبع غير مخالف، بخلاف الرسل.

أ لا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به و أقروه: فلما زاد حكماً أو[۶] نسخ حكماً قد[۷] قرره موسى ـ لكون عيسى رسولاً ـ لم يحتملوا ذلك لأنه خالف[۸] اعتقادهم فيه؟ و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، فكان من[۹] قصته ما أخبرنا الله[۱۰] في كتابه العزيز عنه و عنهم.

فلما كان رسولاً قَبِلَ الزيادة، إما بنقص حكم قد[۱۱] تقرر، أو زيادة حكم. على أن النقص زيادة حكم بلا شك. و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب و إنما تنقص أو

۱. رسول الله صلّى... ـ ع. ۲. الرسول ما اخذته ـ ع. ۳. ب: و تعرفون
۴. أي لو كان ذلك الخليفة رسولاً لقبلها؛ أو «كان» تامة والرسول فاعل، أي التي لو وجد الرسول قبلها.
۵. «إلا ما شرع» ساقط في ب ۶. و ـ ع. ۷. كان قد ـ ع. ۸. ب: مخالف ۹. أ: في
۱۰. الله تعالى ـ ع. ۱۱. أ: ساقطة

پس او را از حیث مقرر داشتنش پیروی می‌کنیم، نه از آن حیث که شرع دیگری از پیشینیان است. و همین گونه است دریافتِ خلیفه از خدا که عین چیزی است که رسول از خدا می‌گیرد.

بنابراین به زبان کشف گوییم خلیفهٔ خدا و به زبان ظاهر گوییم خلیفهٔ رسول خدا. از این روی رسول خدا از دنیا رفت و دربارهٔ هیچ کس تصریح نکرد و تعیین ننمود، زیرا می‌دانست که در امت او کسی هست که خلافت را از پروردگارش اخذ می‌کند، پس خلیفه از جانب خداست ـ با موافقت در حکم مشروع ـ و چون رسول خدا، صلّی‌الله علیه وسلّم، این را می‌دانست، لاجرم از این امر جلوگیری نکرد.

پس خدای را در زمین خلیفگانی است که از معدن رسول آنچه را که رسولان، علیهم‌السلام، گرفته‌اند، می‌گیرند، و در آن فضل و برتری [رسولِ] متقدم را می‌شناسند، زیرا رسول قابل زیادت است و این خلیفه قابل زیادت نیست، که اگر رسول بود زیادت را قابل بود.

پس [به ولی] علم و حکم ـ در آنچه مقرر و مشروع شده ـ داده نمی‌شود، مگر آنچه را که برای رسول ـ به خصوص ـ مقرر شده است. بنابراین او در ظاهر پیرو است نه مخالف ـ برخلاف رسولان.

آیا عیسی، علیه‌السلام، را نمی‌بینی که چون یهودیان پنداشتند که چیزی از موسی زیادت ندارد ـ مانند آنچه که ما در خلافت این زمان با رسول گفتیم ـ بدو ایمان آورده و اعتراف نمودند، اما وقتی عیسی - چون رسول بود - حکمی را زیادت کرد، و یا حکمی را که موسی مقرر داشته بود فسخ نمود، آن را نپذیرفتند؛ زیرا مخالف اعتقادشان بود، و یهودیان بر حقیقت آن امر جاهل بودند. لذا در پی قتل او برآمدند و داستانش همان است که خداوند متعال در کتاب عزیزش ما را ـ از او و از آنان ـ آگاه کرده است.

بنابراین او زیادت را قبول کرد، چون رسول بود، یا به علّتِ نقص حکمی که [موسی] مقرر داشته بود، و یا به زیادت حکمی، هر چند که نقص، بدون شک همان زیادت حکم است. اما در عصر حاضر خلافت را این منصب نیست بلکه اجتهاد است

تزيد[۱] على الشرع الذي تقرر[۲] بالاجتهاد لا على الشرع الذي شُوفِهَ[۳] به محمد صلى‌عليه و سلم.

فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً[۴] ما في الحكم فيُتخَيَّل أنه من الاجتهاد و ليس كذلك: و إنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه و سلم؛ و لو[۵] ثبت لحكم به. و إن كان الطريق فيه العدل عن العدل [۷۲ ـ ب] فما هو[۶] معصوم من الوهم و لا من النقل على المعنى.

فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، و كذلك يقع من عيسى عليه‌السلام؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه[۷] السلام[۸]، و لا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة.

فنعلم[۹] قطعاً أنه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي. و ما عداه و إن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج[۱۰] عن هذه الأمة و اتساع الحكم فيها.

و أما قوله عليه السلام إذا بويع الخليفتين[۱۱] فاقتلوا الآخِر منهما ـ هذا[۱۲] في الخلافة الظاهرة التي لها السيف. و إن اتفقا فلابد[۱۳] من قتل أحدهما. بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها. و إنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة و إن[۱۴] لم يكن لذلك الخليفة[۱۵] هذا المقام، و هو خليفة رسول الله صلى الله عليه و سلم إن عدل.

فمِنْ حكم الأصل الذي به تُخُيِّل وجود إلهين، «و لو كان فيهما آلهة إلا الله

۱. تزيد و تنقص ـ ع. ۲. قد تقرر ـ ع. ۳. أ: شرعه بي ۴. أ: حديثنا اما ۵. النبي؛ لو... ـ ع.
۶. الضمير عائد على العدل ۷. ساقطة في المخطوطات الثلاثة والضمير عائد على النبي.
۸. عليه‌السلام عليه ـ ع. ۹. ب: فيعلم ۱۰. أ: الحجرة ۱۱. لخلفتين ـ ع. ۱۲. فهذا ـ ع.
۱۳. ب: ساقطة ۱۴. ن: فإن ۱۵. الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن

که کاستی و افزونی بر شرع مقرر می‌دارد، اما نه بر شرعی که محمد رسول خدا، صلی‌الله علیه وسلّم، بدان مورد وحی قرار گرفت.

پس گاهی از خلیفه چیزی که مخالف حدیثی که در حکم آمده است ظاهر می‌شود، لذا گمان می‌شود که آن از اجتهاد است، در حالی که چنین نیست، بلکه نزد این امام ـ از جهت کشف ـ آن خبر مروی از پیغمبر، صلّی‌الله علیه وسلّم، برایش ثابت نشده است، اگر ثابت شده بود مسلماً بدان حکم می‌کرد، و اگرچه طریق [اسناد] در آن، عادلی از عادل دیگر است، پس او [عادل] از وهم و از نقل به معنی معصوم نمی‌باشد.

پس چنین چیزی امروز برای خلیفه پیش می‌آید، و همین طور برای عیسی، علیه‌السلام، پیش می‌آید، زیرا هنگامی که فرود آید، بسیاری از اجتهادهای مقرر در شرع را از میان برمی‌دارد و صورت حق مشروعی را که پیغمبر، علیه‌السلام، بر آن بوده است آشکار می‌سازد. به خصوص اینکه احکام امامان [چهارگانه] در نازلهٔ واحدی با هم تعارض داشته باشند.

پس ما به یقین می‌دانیم که اگر وحی نازل شود، به یکی از این وجوه نازل می‌شود، در این صورت آن حکم الهی است، و غیر آن ـ اگر چه آن را حق تعالی مقرر داشته است [در صورت مجتهدان] ـ شرع تقریر است برای رفع حرج از این امت و گسترش حکم در آنها.

اما فرمودهٔ آن حضرت، علیه‌السلام، : «اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما = اگر با دو خلیفه بیعت شد، دومی را بکشید»، این در خلافت ظاهری است که در آن شمشیر به کار می‌رود، و اگر هر دو اتفاق نظر داشتند، باز هم از کشتن یکی از آن دو [دومی] ناگزیر می‌باشد، برخلاف خلافت معنوی، چون در آن قتل و کشتنی نیست. بلکه کشتن در خلافت ظاهری آمده است، اگر چه برای آن خلیفه [اوّلی] این مقام نباشد، و او خلیفه رسول خدا، صلی‌الله علیه‌وسلّم، است ـ اگر به عدالت رفتار کند.

پس از حکم اصل است که بدان، وجودِ دو اله در خیال می‌آید: «و لو کان فیهما الهة الاالله لفسدتا = اگر در آسمان و زمین خدایانی غیر از خدای یکتا بود تباه

لفسدتا»، و ان اتفقا: فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما. فالنافذ الحكم هو الإله[۱] على الحقيقة، و الذي لم ينفذ حكمه ليس بإله[۲].

و من هنا[۳] نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله عز و جل، و إن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً إذ لا ينفذ حكم إلا[۴] لله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو[۵] على حكم المشيئة الإلهية لا على[۶] حكم الشرع المقرر، و إن كان تقريره [۷۳ ـ أ] من المشيئة. و لذلك نفذ تقريره خاصة.

فإن[۷] المشيئة ليست[۸] لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به. فالمشيئة سلطانها عظيم، و لهذا جعلها أبوطالب[۹] عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء[۱۰] و لا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني[۱۱].

فما خالف الله احدٌ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم. و على الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألاّ[۱۲] يكون. ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به[۱۳] مخالفة لأمر الله، و وقتاً يسمى موافقة و طاعة لأمر الله. و يتبعه لسان الحمد أو[۱۴] الذم على حسب ما يكون.

و لما كان الأمر في نفسه على ما قررناه، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء، و أنها سبقت

۱. اللّه ـ ع. ۲. ن: بالإله ۳. ههنا ـ ع. ۴. أ: ساقطة
۵. من قوله «إلا اللّه» إلى قوله «إنما هو» ساقط في ن ۶. على ـ ع، و في الاصل: علم(!)
۷. ب: و إن (ايضاً ـ ع) ۸. ليس ـ ع.
۹. أبوطالب المكي صاحب قوت القلوب: محمد بن علي المتوفى سنة ۳۸۳ ببغداد. ۱۰. ب: ساقطة
۱۱. ب: التكوين ۱۲. ان لا ـ ع؛ أو ن: إلاّ أن ۱۳. ن: ساقطة ۱۴. و ـ ع.

می‌شدند ـ ۲۲ / انبیاء» ـ و اگر چه که [دو الاه] اتفاقِ‌نظر داشته باشند؛ چون ما می‌دانیم که اگر به فرض آن دو اختلاف نظر داشته باشند، حکم یکی از آن دو جاری می‌شود. پس آن که حکمش جاری است، به حقیقت الاه است و آن که حکمش جاری نیست، الاه نمی‌باشد.

از اینجا است که درمی‌یابیم هر حکمی که امروز در عالم روان است، حکم خداوند عزوجل است، هرچند که مخالف حکم مقرر در ظاهر که شرعی نامیده می‌شود باشد، زیرا هیچ حکمی نافذ و روان نیست مگر آن که در نفس الامر و واقع از خداوند باشد، زیرا امر واقع در عالم، همانا بر حکم مشیت الهی می‌باشد ـ نه. بر حکم شرع مقرر ـ اگر چه مقرر داشتنش هم [شرع را] از مشیت است، و از این روی مقرر داشتنش را مخصوصاً نافذ و روان داشت.

این که مشیت را در آن [شرع] جز تقریر نیست، نه عمل بدانچه آورده است. پس سلطه و غلبهٔ مشیت زیاد است، از این روی ابوطالب [مکی] آن را عرش ذات دانسته است؛ چون به ذات خودش اقتضای حکم می‌کند. بنابراین در وجود چیزی واقع نمی‌شود و از مشیّت چیزی خارج نمی‌شود، از این رو است که وقتی با امر الهی مخالفت شود، معصیت نامیده می‌شود، بنابراین امر جز با واسطه نمی‌باشد ـ البته نه امر تکوینی.

پس هیچ کس در تمام آنچه که از امر مشیت انجام می‌دهد، هیچ وقت مخالفت حق را نمی‌کند. بنابراین مخالفت از حیث امر واسط واقع شده است؛ این را نیک بفهم! و در واقع امر مشیت متوجه به ایجاد عین فعل است، نه متوجه کسی که بر دست او ظاهر می‌گردد، پس محال است که آن تحقق نیابد ـ اما در این محل خاص ـ یک وقت مخالفت در برابر امر الهی نامیده می‌شود، و وقت دیگر موافقت و طاعت با امر الهی. و آن را زبان ستایش و نکوهش ـ برحسب آنچه که می‌باشد ـ در پی دارد.

چون کار در نفس خود بر آنچه که بیان داشتیم می‌باشد، بنابراین مآل و عاقبت کار خلق به سعادت است ـ بنا بر اختلاف انواع سعادت ـ. پس از این مقام تعبیر فرموده که رحمت تمام موجودات را فرا گرفته است، و این‌که آن [رحمت] بر غضب

الغضب الإلهي. و السابق متقدم، فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها[1] سبق. فهذا معنى [۷۳ ـ ب] سبقت رحمته غضبه، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت.

و الكل سالك إلى الغاية. فلابد من الوصول إليها، فلابد من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها.

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلناه[2] و إن لم يكن فهم فيأخذه عنا
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه و كن بالحال فيه كما كنا
فمنه إلينا ما تلونا عليكم و منا إليكم ما وهبناكم منا

و أما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر و الوعيد تليين النار الحديد. و إنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تكسرها و تكلسها النار و لا تلينها. و ما ألاَنَ[3] له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية.

تنبيهاً من الله: أي لا يُتّقى الشيء إلا بنفسه؛ لأن الدرع يُتّقى بها السنان و السيف و السكين و النصل، فاتَّقيْت الحديد بالحديد. فجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منک، فافهم، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم و الله الموفق.

۱. أ: غيرما ۲. قلنا ـ ع. ۳. ن: لان

الهی پیشی گرفته است. و پیشی متقدم است، و بر کسی که حکم متأخر لاحق است، متقدم حکم می‌کند و رحمت فرایش می‌گیرد ـ اگر دیگری پیشی نگرفته باشد. این است معنی: «سبقت رحمته غضبه = رحمت او بر غضبش پیشی گرفته است»، تا [رحمت] حکم کند بر کسی که بدان رسیده است، زیرا آن در غایت ایستاده است.

همگان رهپوی به سوی غایت‌اند؛ پس ناگزیر از رسیدن بدان می‌باشند. بنابراین جز از رسیدن به غایت و دور شدن از غضب چاره‌ای نیست. در این صورت حکم آن [رحمت] راست، در هر رسندهٔ بدان ـ به حسب آنچه که حالِ رسیدن اقتضا می‌نماید.

پس هر کس دارای فهم است آنچه را که گفتیم می‌بیند
و اگر فهم نداشت، آن را از ما فرا می‌گیرد
در واقع جز آنچه که گفتیم نمی‌باشد، پس بر آن اعتماد کن
و در آن صاحب حال باش چنان‌که ما بودیم
پس از او [حق] آنچه را که بر شما فرو می‌خوانیم به ما رسیده
و از ما به شما رسیده آنچه را که از جانب خویش به شما بخشیدیم

اما نرم کردن آهن عبارت است از دل‌های سخت که به باز داشتن و بیم دادن آنها را نرم می‌کرد، مانند نرم کردن آتش مر آهن را. دشوار دل‌هایی است که قساوتشان از سنگ سخت‌تر است، زیرا آتش سنگ را می‌شکند و آهکش می‌نماید، اما نرمش نمی‌کند. و خداوند آهن را جز برای ساختن زرهی که حافظ و نگهدارنده [از دشمن] است نرم نکرد.

این هشداری است از جانب خداوند به این که شیء، جز به خودش محفوظ و نگهداشت نمی‌شود، زیرا انسان به واسطهٔ زره، خود را از نیزه و شمشیر و خنجر حفظ می‌کند. پس تو خود را از آهن حفظ کردی، لذا شرع محمدی به: «اعوذ بک منک = از تو به تو پناه می‌برم» آمده است. این را نیک بفهم! پس این روح نرم کردن آهن است، پس او هم «منتقم رحیم» است، توفیق دهنده خداوند است و بس.

۱۸
فص حكمة نَفْسيَّة في كلمة يونُسية

اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها اللّٰه على صورته، فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده ـ و ليس إلا ذلک[۱] ـ أو بأمره.

و من تولاها بغير أمر الله [۷۴ ـ أ] فقد ظلم نفسه و تعدى حد اللّٰه فيها و سعى في خراب من أمَرَهُ اللّٰه بعمارته.

و أعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغَيْرة في اللّٰه. أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدَّم، فشكا ذلك إلى اللّٰه[۲] فأوحى الله[۳] إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يا رب أ لم يكن ذلك في سبيلک؟ قال بلى! ولكنهم أ ليسوا عبادي؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني.

فأوحى اللّٰه[۴] إليه أن ابنك سليمان يبنيه. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية، و أن إقامتها أولى من هدمها. أ لا ترى عدو الدين قد فرض اللّٰه

۱. أ: ذاك ـ والجملة «وليس إلا ذلک» معترضة بين قوله: «إما بيديه أو بأمره». فكأنه قال إما بيديه أو بأمره و ليس إلا ذلک. ۲. اللّٰه تعالى ـ ع. ۳. اللّٰه تعالى ـ ع. ۴. اللّٰه تعالى ـ ع.

۱۸

«فص حکمت نفْسی در کلمهٔ یونسی»

بدان! این نشأهٔ انسانی را خداوند از حیث روح و جسم و نفس، به‌کمال خویش، بر صورت خودش آفریده است، پس عهده‌دار حلّ نظام آن جز کسی که آن را آفریده است نمی‌باشد، به دستش یا به امرش، و جز آن نمی‌باشد.

هر کس به غیر امر الهی عهده‌دار آن گردد، به نفس خود ستم کرده و از محدودهٔ الهيِ در آن تعدی و تجاوز نموده است و در خرابی آنچه که خداوند متعال به آبادانیش فرمان داده کوشش نموده است.

بدان! رعایت شفقت و مهربانی بر بندگان خدا سزاوارتر است از غیرت ورزیدن برای خدا. داوود می‌خواست که بیت‌المقدس را بنا سازد، بارها آن را بنا کرد، هر بار که از بنا فارغ می‌شد، ویران می‌گردید. از آن به خداوند شکایت برد، خداوند بدو وحی کرد که: این خانهٔ من به دستی که خون ریخته بر پا نمی‌شود، داوود گفت: پروردگارا! آیا آنها در راه تو نبوده است؟ فرمود: آری! اما آیا آنان بندگان من نبودند؟ گفت: پروردگارا! بنایش را به دست کسی قرار ده که او از من باشد.

خداوند به او وحی فرستاد که فرزندت سلیمان آن را بنا می‌کند. هدف از این داستان، مراعات این نشأهٔ انسانی است، زیرا بر پا داشتن آن از انهدامش سزاوارتر است. آیا نمی‌نگری که خداوند دربارهٔ دشمنانِ دین خراج و صلح برقرار کرده است؟ که این برای باقی ماندن آنان است، و فرمود: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل

في حقهم الجزية و الصلح إبقاءً عليهم، و قال «و إن جنحوا للسّلم فاجنح لها و توكل على[۱] اللّٰه»؟

أ لا ترى من[۲] وجب عليه القصاص كيف شُرِّع لولي الدم أخذُ الفدية أو العفو، فإن أَبى حينئذ يقتل؟ ألا تراه سبحانه[۳] إذا كان أولياء الدم جماعة فرضي واحد بالدية أو عفا[۴]، و باقي الأولياء لا يريدون إلا القتل، كيف يراعَى من عفا [۷۴ـ ب] و يرجَّح على من لم يعف فلا يقتل قصاصاً؟

أ لا تراه عليه السلام يقول في صاحب النِّسعة[۵] «إنْ قَتَلَه كان مثله»؟ ألا تراه[۶] يقول «و جزاء سيئة سيئة مثلها؟» فجعل القصاص سيئة[۷]، أي يسوء ذلك[۸] الفعل مع كونه مشروعاً. «فمن عفا و أصلح فأجره على اللّٰه» لأنه على صورته.

فمن عفا عنه و لم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له، و ما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده.

فمن راعاه إنما يراعي الحق. و ما يُذَمُّ الإنسان لعينه و إنما يذم الفعل منه، و فعله[۹] ليس عينه، و كلامُنَا في عينه. و لا فعل إلا للّٰه؛ و مع هذا ذُمَّ منها ما ذم و حُمِدَ منها ما[۱۰] حمد. و لسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله[۱۱]. فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع،

۱. «على اللّٰه» ساقطة في أ ۲. ب: أن من ۳. الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه... الخ.
۴. عفاه ـ ع.
۵. أ و ن: التسعة بالتاء ـ و هي بالنون. والنسعة بالكسر سير ينسج عريضاً على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال (القاموس المحيط). والقصة أن النسعة كانت لرجل وجد مقتولاً فرأى وليه نسعته في يد رجل فأخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول اللّٰه: إن قتله كان مثله أي في الظلم. ۶. تراه تعالى ـ ع. ۷. سيية ـ ع.
۸. أ: ليسوء ۹. الفعل ـ ع. ۱۰. حمد ما ـ ع. ۱۱. اللّٰه تعالى ـ ع.

علی‌الله = اگر به صلح مایل شدند، تو نیز بدان مایل باش و به خداوند توکل کن ـ ۶۱ / انفال»؛ یعنی: اگر تمایل به انقیاد و صلح با تو پیدا کردند، تو هم به آنان تمایل پیدا کن و آنچه را که درخواست دارند به آنها بده!

آیا نمی‌بینی کسی که بر او قصاص واجب می‌شود چگونه برای ولیِ دم، گرفتنِ فدیه و یا گذشتن را مقرر فرمود؟ و اگر ابا کرد در آن صورت کشته می‌شود. آیا نمی‌بینی که خداوند سبحان [حکم کرده] که اگر اولیای دم جماعتی باشند و یکی راضی به دیه شد یا گذشت شود و دیگر اولیای دم جز کشتن را نخواهند، چگونه مراعات جانب آن کسی را که گذشت کرده نموده و بر کسی که گذشت نکرده است برتری می‌دهد؟ لذا به قصاص کشته نمی‌شود.

آیا نمی‌بینی آن حضرت، علیه‌السلام، دربارهٔ صاحب نسعه فرمود: «ان قتله کان مثله = اگر او را کشته بود، مانند او بود؟»

آیا نمی‌بینی که حق تعالی می‌فرماید: «و جزاء سیئة سیئة مثلها = سزای بدی، بدی‌ای مثل آن است ـ ۴۰ / شوری». بنابراین قصاص را سیئه و بدی فرموده، یعنی آن کشتن اگر چه مشروع است، آزار و بدی دارد. «فمن عفا و اصلح فاجره علی الله = پس هر کس که بگذرد و اصلاح کند، پاداشش بر خداوند است ـ ۴۰ / شوری»، زیرا او [عفو شده] بر صورت اوست.

بنابراین هر کس که از او گذشت کرد و وی را نکشت، پاداشش بر کسی است که او [عفو شده] بر صورت او می‌باشد؛ زیرا او به آن [عفو کردن] سزاوارتر است، چون او را برای خودش آفریده است. و به اسم «ظاهر» ظاهر نشده است ـ مگر به وجود او [بنده] ـ.

پس هر کس که او را مراعات کرد، او حق را مراعات کرده است؛ و انسان از جهت عینش مورد نکوهش قرار نمی‌گیرد، بلکه از جهت فعلش نکوهش می‌شود، و فعلِ او عینش نیست و سخن ما در عین اوست، و هیچ فعلی نیست جز آن‌که خدای راست، با این همه بعضی از آنها نکوهیده‌اند و بعضی پسندیده. زبانِ نکوهش از روی غرض در نزد خداوند نکوهیده است، پس هیچ نکوهیده‌ای جز آنچه را که شرع

فإنّ[۱] ذم الشرع[۲] لحكمة يعلمها اللّٰه أو من أعْلَمه الله.

كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع و إرداعاً للمعتدي حدود اللّٰه فيه. «وَ لَكُمْ في القصاص حياة يا أولي الألباب» و هم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر[۳] النواميس الإلهية و الحِكمية.

و إذا علمت أن اللّٰه راعى هذه النشأة و إقامتها[۴] فأنت أولى بمراعاتها إذْ لَك بذلك السعادة، فإنه مادام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. و من سعى في هدمه[۵] فقد سعى في منع وصوله لما خلق له.

و ما أحسن ما قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه [۷۵ ـ أ] عليه و سلم «أ لا أنبئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم و يضربون[۶] رقابكم؟ ذكر اللّه» و ذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر اللّٰه الذكر امطلوب منه.

فإنه تعالى جليس من ذكره، و الجليس مشهود للذاكر[۷]. و متى لم يشاهد الذاكر[۸] الحقَّ الذي هو جليسه فليس بذاكر. فإنَّ ذكر اللّٰه سارٍ في جميع العبد لا من ذَكَرَه بلسانه خاصة. فان الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة، فيراه اللسان[۹] من حيث لا يراه الإنسان: بما[۱۰] هو راءٍ و هو البصر[۱۱]. فافهم[۱۲] هذا السِّر في ذكر الغافلين[۱۳].

فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك، و المذكور جليسه، فهو يشاهده. و الغافل من حيث غفلته ليس بذاكر: فما هو جليس الغافل. فالإنسان[۱۴] كثير ما هو أحدى

۱. ساقط في ن ۲. ساقط في ن؛ فانّ الشرع ـ ع. ۳. ب: أسرار ۴. اقامتها و ادامتها ـ ع.
۵. هدمها ـ ع. ۶. يضربوا ـ ع. ۷. الذاكر ـ ع. ۸. ن: هذا الذاكر ۹. ن: + بما هو راء ۱۰. أ: فيما
۱۱. «و هو البصر» ساقط من أ و ن ۱۲. راء. فافهم... ـ ع.
۱۳. ن: فافهم ذكر الغافلين و افهم هذا السر في ذكرهم ۱۴. ب: فإن الإنسان؛ ن: والإنسان

نکوهش کرده است نمی‌باشد، زیرا نکوهش شرع از جهت حکمتی است که آن را جز خداوند ـ و یا کسی که او را آگاهی داده ـ نمی‌داند.

چنان‌که قصاص که برای مصلحت بقای این نوع مقرر گشت، باز دارنده‌ای است مر تجاوز کنندهٔ حدود الهی را: «و لکم فی القصاص حیوة یا اولی‌الالباب = شما را در قصاص ای خردمندان بقا است ـ ۱۷۹ / بقره» و آنان صاحبان مغز شیءاند که بر اسرار نوامیس الهی و حکمی آگاه گردیده‌اند.

چون دانستی که خداوند این نشأه را مراعات نموده و آن را بر پا داشته است، پس تو، به مراعات آن سزاوارتری، زیرا تو را به مراعات آن سعادت لازم می‌آید، برای این‌که مادام که انسان زنده است، امید تحصیل صفت کمالی که برای آن آفریده شده است می‌رود، و هر کس در انهدام آن کوشش کند، در بازداشتنِ از رسیدنش که برای آن آفریده شده است کوشش نموده است.

رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، چه نیکو فرمود: «الا انبئکم بما هو خیر لکم و افضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم و یضربوا رقابکم؟ ذکر الله = آیا شما را بدانچه که برایتان بهتر و برتر از آن است که با دشمنان خود برخورد کرده و آنان را بکشید و آنان شما را بکشند آگاه گردانم؟ آن ذکر و یاد خداست» و آن بدین جهت است که قدر این نشأهٔ انسانی را نمی‌داند مگر کسی که حق را ذکر کند ـ ذکری که از او خواسته شده است.

زیرا حق تعالی همنشین کسی است که او را ذکر می‌کند، و همنشین مشهود ذکر کننده است، و چون ذکر کننده، حق را که همنشین اوست مشاهد نباشد، ذکر کننده نیست؛ زیرا ذکر خداوند در تمام [اعضای] بنده ساری است، نه آن کس که به طورِ خاص به زبانش او را ذکر می‌کند، زیرا حق تعالی در آن وقت جز همنشین زبان او به طور خاص نمی‌باشد. بنابراین زبان او [حق] را می‌بیند، و انسان از آن حیث که بیننده است ـ به چشم ـ او را مشاهده نمی‌کند. پس این راز را در ذکر غافلان بفهم!

بنابراین ذاکر از غافل، بدون شک حاضرتر است و مذکور همنشین اوست. پس او را مشاهده می‌کند، اما غافل ـ از حیث غفلتش ـ ذاکر نیست، پس او [حق]

العين، و الحق أحدى العين كثير بالأسماء الإلهية: كما أن[۱] الإنسان كثير بالأجزاء: و ما يلزم من ذكر جزءٍ ما ذكر[۲] جزء آخر. فالحق جليس الجزء الذاكر منه و الآخر متصف بالغفلة عن الذكر. و لابد أن يكون في الإنسان جزء يَذكُرُ به يكون[۳] الحق جليس ذلك الجزء[۴] فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية.

و ما يتولى الحقُّ هدمَ هذه النشاة بالمسمى موتاً. و ليس بإعدام[۵] و إنما هو تفريق، فيأخذه إليه، و ليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه، «و إليه يرجع الأَمر كله» فإذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي [۷۵ ـ ب] ينتقل[۶] إليها، و هي دار البقاء لوجود الاعتدال.

فلا يموت أبداً، أي لا تُفَرَّق أجزاؤه.

و أما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً و سلاماً على من فيها، و هذا نعيمهم. فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق.

نعيم خليل اللّه حين أُلقِيَ في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها و بما تَعَوَّد[۷] في علمه و تقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها[۸] من الحيوان. و ما علم مراد اللّه فيها و منها في حقه. فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً و سلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقه؛ و هي نار في عيون الناس.

فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئت قلت إن اللّه تجلى مثل هذا الأمر، و إن شئت قلت إن العالَم في النظر إليه و فيه مثلُ

۱. ن: أما ۲. جزء ذكر ـ ع. ۳. ب: ويكون، فيكون ـ ع. ۴. ن: الجليس ۵. باعدام كلّي ـ ع.
۶. ب: تنقل ۷. أ: تعوذ بالذال ۸. ب: جاوزها بالزاي

همنشین غافل نمی‌باشد، زیرا انسان کثیر است و احدی‌العین نیست. و فقط حق تعالی احدی‌العین است و به اسمای الهی کثیر است، چنان‌که انسان به اجزا کثیر می‌باشد؛ و از ذکر جزئی، ذکر جزء دیگر لازم نمی‌آید. بنابراین حق تعالی همنشین جزء ذاکر انسان است و [جزء] دیگر انسان متصف به غفلت از ذکر است، و ناچار باید در انسان جزءِ ذاکری باشد و حق همنشین آن جزء باشد و باقی اجزا به عنایت محفوظ باشند.

آنچه را که حق تعالی از انهدام این نشأه که مرگ نامیده می‌شود عهده‌دار است، اعدام کلی نیست،؛ بلکه آن [مرگ] پراکندن است. لذا او را به سوی خود می‌کشد. و مراد [بنده] جز این نیست که حق تعالی او را به سوی خودش کشد: «و الیه یرجع الامر کله = امور یکسره به او بازگشت دارند ـ ۱۲۳ / هود» و چون او را به سوی خودش کشید، برایش مرکبِ دیگری غیر این مرکب ـ از جنس سرایی که بدان انتقال می‌یابد ـ هموار و راست می‌کند و آن سرای بقاست، به سبب وجود اعتدال.

پس او هیچ وقت نمی‌میرد، یعنی اجزایش متفرق و پراکنده نمی‌شود.

و اما اهل دوزخ، مآل و بازگشتشان به نعیم است ـ اما در آتش ـ زیرا صورت آتش پس از پایان یافتن مدت عذاب، ناچار بر آن کسی که در آن است خنک و سلامت می‌شود، و این نعیم آنان است. پس نعیم دوزخیان بعد از گرفتن تمام حقوق است.

نعیم خلیل‌الله هنگامی است که در آتش انداخته شد، زیرا او، علیه‌السلام، با مشاهده آن و بدانچه که در علمش مقرر بود معذب شد، چه آن صورتی است که هر جانداری بدان نزدیک شود به رنجش می‌اندازد و مراد خداوند را از آتش دربارهٔ خودش نمی‌دانست. لذا وجود این رنج‌ها را خنک و سلامت یافت، همراه با شهود صورت آتش در حق خودش؛ در حالی که آن در چشم مردم آتش بود.

بنابراین یک چیز در چشم ناظران گوناگون می‌نماید، تجلی الهی نیز این گونه است. بنابراین اگر خواهی بگو: خداوند مانند این امر تجلی کرد، و یا بگو: عالم در نظر به او و در او مثل حق است در تجلی. پس در چشم ناظر به حسب مزاج ناظر تنوع و

الحق في التجلي، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي: و كل هذا سائغ في الحقائق.

و لو أن الميت و المقتول ـ أيَّ ميت كان أو أيَّ مقتول كان ـ إذا مات أو قُتِلَ لايرجع إلى الله، لم يقض اللّٰه بموت أحد[1] و لا شرع قتله. فالكل في قبضته: فلا فقدان في حقه. فشرع القتل و حكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته: فهو راجع إليه. [۷۶ ـ أ] على أن قوله «و إليه يرجع الأَمر كله» أي فيه يقع التصرف، و هو المتصرف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويَّتُهُ هو عين[2] ذلك الشيء و هو الذي يعطيه الكشف في قوله[3] «و إليه يرجع الأَمر كله[4]».



۱. ب: واحد ۲. ب: غير ۳. ن: ساقطة، ب: قوله هو ۴. (والتوفيق من اللّه تعالى) ـ ع.

گوناگونی می‌یابد و یا مزاج ناظر به واسطه تنوع تجلی تنوع می‌یابد. و تمام اینها در حقایق جایز و رواست.

بنابراین آیا اگر مرده و یا کشته شده ـ هر مرده‌ای و هر کشته شده‌ای که می‌خواهد باشد ـ وقتی مرد و یا کشته شد، به حق تعالی باز نمی‌گردد؟ خداوند به مرگ هیچ کس حکم نمی‌کند و کشتن او را مقرر نمی‌دارد. پس همگان در قبضهٔ اویند و در او [حق تعالی] فقدانی وجود ندارد. بنابراین قتل [قصاص] را مقرر داشت و حکم به مرگ نمود، چون می‌دانست که بنده‌اش از او فوت نمی‌شود، پس بدو بازگشت دارد.

مضافاً آن‌که در فرموده‌اش هست: «و الیه یرجع الامرکله = کارها یکسره به او بازگشت دارد ـ ۱۲۳ / هود»، یعنی: تصرف در خودش واقع می‌شود و همو متصرف است. پس چیزی از او خارج نشده که عین او نبوده باشد، بلکه هویت حق عین آن چیز است، و این همان است که کشف در فرمودهٔ او: «و الیه یرجع الامر کله = کارها یکسره به او بازگشت دارد ـ ۱۲۳ / هود» عطا می‌کند.

١٩
فص حكمة غيبية في كلمة أَيوبية

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر و الأركان، و لذلك جعل الله «من الماءِ كل شيء حي»: و ما ثم شيء إلا و هو حي، فإنه ما من شيء إلا و هو يسبح بحمد اللّٰه ولكن لا نفقه[1] تسبيحه إلا بكشف إلهي. و لا يسبّح إلا حي. فكل شيء حي. فكل شيء الماء أصله.

أ لا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكوّن فطفا عليه فهو يحفظه من تحته.كما أن الإنسان خلقه اللّٰه عبداً فتكبر على ربه و علا عليه. فهو[2] سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه، و هو قوله عليه السلام «لو دليتم بحبل لهبط على الله». فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن[3] نسبة الفوق[4] إليه في قوله «يخافون ربهم من فوقهم»، «و هو القاهر فوق عباده». فله الفوق و التحت.

و لهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، و هو على صورة الرحمن.

١. ن: يُفقه؛ تفقه ـ ع. ٢. ب: و هو ٣. أ و ن: ساقطة ٤. أ و ن: الفوقية

۱۹

[1]«فص حکمت غیبی در کلمهٔ ایوبی»

بدان! سرّ حیات در آب ساری است، و آب اصل عناصر و ارکان است، از این روی خداوند هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آورده است، و در واقع چیزی نیست جز آن‌که زنده است و به ستایش او تسبیح گوست، اما تسبیح او را جز به کشف الهی نمی‌دانیم، و جز موجود زنده تسبیح نمی‌کند. پس همه چیز زنده است، و هر چیزی اصلش آب می‌باشد.

آیا عرش را نمی‌بینی که چگونه بر آب است؟ زیرا از آب تکوّن یافته، لذا از آب برآمده است. پس آن وی را از تحت خودش حفظ می‌نماید، چنان که خداوند انسان را بنده آفرید، آن گاه بر پروردگارش تکبر ورزید و بر او بلندی جست. با این همه خداوند سبحان او را از تحتش ـ با نظر به بلندی جستن این بندهٔ جاهل به نفس خود ـ حفظ می‌نماید و آن [حفظ کردن] فرمودهٔ آن حضرت، علیه‌السلام، است که: «لودلیتم بحبل لهبط علی الله = اگر دلوی را با سیمان در چاه اندازید، بر خداوند فرود خواهد آمد». اشاره است به این‌که نسبت تحت به او، همان گونه است که نسبت فوق به او، در فرموده‌اش: «یخافون ربهم من فوقهم = از پروردگارشان از بالاتر خویش می‌ترسند ـ ۵۰ / نحل» «و هوالقاهر فوق عباده = و او غالب و بالا دست بندگان خود است ـ ۶۱ / انعام»؛ پس او را فوق و تحت می‌باشد.

از این روی جهات ششگانه جز به انسان ظاهر نشد، و انسان بر صورت رحمان

و لا مطعم إلا الله، و قد قال في حق طائفة «و لو أنهم أقاموا التوراة و الإنجيل»، ثم نكر و عمَّ[۱] فقال «و ما أنزل إليهم من ربهم»، فدخل في قوله [۷۶ ـ ب] «و ما أنزل إليهم من ربهم» كل حكم[۲] منزل على لسان رسول أو ملهم، «لأكلوا من فوقهم» و هو المطعم من الفوقية التي نسبت[۳] إليه، «و من تحت أرجلهم»، و هو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه و سلم.

و لو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحي. ألا ترى الحي[۴] إذا مات الموت العرفي تنحل أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص؟

قال تعالى[۵] لأيوب «اركض برجلك هذا مغتسل»[۶]، يعني ماء، «بارد»[۷] لما كان عليه من إفراط حرارة الألم، فسكَّنه الله ببرد الماء.

و لهذا كان الطب النقص من الزائد و الزيادة في الناقص. و المقصود[۸] طلب الاعتدال، و لا سبيل إليه إلا أنه يقاربه. و إنما قلنا و لا سبيل إليه ـ أعني الاعتدال ـ من أجل أن الحقائق و الشهود تعطي التكوين مع الأنفاس على الدوام، و لا يكون التكوين إلا عن ميل في[۹] الطبيعة يسمى انحرافاً[۱۰] أو تعفيناً[۱۱]، و في حق الحق إرادة و هي ميل إلى المراد الخاص دون غيره. و الاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، و هذا ليس بواقع، فلهذا مَنَعْنَا[۱۲] من حكم الاعتدال.

و قد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضا و الغضب، و بالصفات. و الرضا مزيل للغضب، و الغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه [۷۷ ـ أ] و الاعتدال أن

۱. ب: و عم؛ و عمم (ايضاً ـ ع) ۲. ن: ذكر ۳. أ: تنسب ۴. انّ الحى ـ ع. ۵. ب: اللّٰه تعالى
۶. مغتسل بارد ـ ع. ۷. يعنى ماء بارد ـ و شراب ـ ع. ۸. ب: فالمقصود ۹. يسمّى فى ـ ع.
۱۰. الطبيعة انحرافاً ـ ع. ۱۱. أ: تعنيفاً ۱۲. أ: منعناه

است و خورنده‌ای جز خدا نیست، چنان‌که خداوند دربارهٔ گروهی فرمود: «ولو انهم اقاموا التوراة و الانجیل = اگر آنان به تورات و انجیل عمل کنند ـ ۶۶ / مائده»؛ سپس به صورت تنکیر و تعمیم فرمود: «و ما انزل الیهم من ربهم = و آنچه از پروردگارشان به آنها نازل شده است ـ ۶۶ / مائده»؛ پس در این فرموده‌اش: و آنچه از پروردگارشان به آنها نازل شده است هر حکمی که بر زبان رسول نازل شد و یا ملهم گردید داخل می‌باشد: «لاکلوا من فوقهم = از فوقشان می‌خوردند ـ ۶۶ / مائده» و او خورندهٔ از جهت فوق است که بدو نسبت دارد: «و من تحت ارجلهم = و از زیر پاهایشان هم می‌خورند ـ ۶۶ / مائده» او خورنده از جهت تحت است که آن را بر زبان رسولش، صلّی‌الله علیه وسلّم، که مترجم از جانب اوست به خود نسبت داده است.

اگر عرش بر آب نبود وجودش محفوظ نمی‌ماند، زیرا به واسطهٔ حیات، وجود زنده محفوظ می‌ماند. آیا نمی‌نگری وقتی زنده، به مرگ عُرفی بمیرد، نظامِ اجزایش از هم گسیخته شود و قوایش از آن نظم خاص منعدم گردد؟

خداوند متعال به ایوب فرمود: «ارکض برجلک هذا مغتسل بارد و شراب = پای خویش را بر زمین زن، این (چشمه) شستشوگاهی خنک و آشامیدنی است ـ ۴۲ / ص»، یعنی: آبی خنک و نوشیدنی؛ از آن جهت که بر او حرارت درد افزونی داشت و خداوند آن را به سردی آب فرو نشاند.

از این روی طب عبارت است از کم کردن از زائد و زیاد کردن در کم، و مقصود از آن طلب اعتدال است و راهی بدان (اعتدال مزاج) نیست جز آن که آن را نزدیک می‌گرداند، و ما از آن جهت گفتیم: «و راهی بدان ـ یعنی اعتدال ـ نیست» که حقایق و شهود، تکوین با انفاس را پیوسته و مداوم اقتضا دارند، و تکوین جز از میلی که آن را در طبیعت انحراف و یا تعفین و فساد نامیده می‌شود نیست، و در حق تعالی اراده است، و آن میل به مراد خاص می‌باشد ـ نه به چیز دیگری ـ؛ و اعتدال اِشعار به برابر بودن در همه دارد، و این معنی وقوع‌پذیر نیست، لذا حکم اعتدال را بازداشتیم.

و در علم الهی نبوی آمده که حق تعالی به رضا و غضب و به صفات [متقابل] اتصاف دارد؛ و رضا زایل‌کنندهٔ غضب است و غضب زایل‌کننده رضا ـ از راضی شده ـ

يتساوى الرضا و الغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه و هو[۱] عنه راض. فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه و هو ميل. و ما رضي الراضي[۲] عمن رضي عنه و هو غاضب عليه؛ فقد اتصف بأحد الحكمين في حقه و هو ميل.

و إنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يَزَال غضبالله عليهم دائماً أبداً في زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله، فَصَحَّ المقصود.

فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار، فذلك رضا: فزال الغضب لزوال الآلام[۳]، إذا عين الألم عين الغضب إن فهمت.

فمن غضب فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه. و الحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد. و إذا كان الحق هُوِيَّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه و فيه.

و هو قوله[۴] «وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» حقيقة و كشفاً «فاعبده و توكل عليه» حجاباً و ستراً. فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر[۵] وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية.

فنحن صورته الظاهرة، و هويته[۶] روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه. فهُوَ «الأول» بالمعنى «وَ الآخر» بالصورة. و هو «الظاهر»

۱. أ: فهو ۲. الحق ـ ع. ۳. ن: الألم ۴. قوله تعالى ـ ع. ۵. أ: أي ظهر وجوده، أي ظهر وجوده تعالى.
۶. هويته تعالى ـ ع.

و اعتدال عبارت است از برابر بودن رضا و غضب. بنابراین غضب کننده بر کسی که بر او غضب کرده است غضب نمی‌کند، در حالی که از او راضی است. پس به یکی از دو حکم متصف می‌شود که از روی میل است؛ و [حق تعالی] از هر کس که راضی شود، در حالی که بر او غضبناک است راضی نمی‌شود پس دربارهٔ او به یکی از دو حکم، که آن عبارت از میل است، متّصف شده است.

این را که گفتیم برای کسی است که معتقد است، غضب الهی بر دوزخیان پیوسته و دائم و ابدی است و پندارد حکم رضا از جانب خداوند به آنان تعلق نمی‌گیرد، مقصود همین است و درست است.

اما اگر آن گونه باشد که گفته‌ایم، مآل و بازگشت دوزخیان به زایل گردیدن دردها و رنج‌هاست - اگرچه در آتش سکنا داشته باشند - پس این عین رضا است. در این صورت غضب، به سبب زوال دردها و رنج‌ها زایل می‌گردد، در این صورت عین درد و رنج، عین غضب است، اگر فهمیدی!

بنابراین کسی که غضب می‌کند خود آزار می‌بیند و در انتقام گرفتن از غضب شده و به رنج و درد انداختنش کوشش نمی‌کند، مگر آن که غضب کننده از آن کار راحت بیابد و درد و رنجی را که نزدش بوده به غضب شده انتقال دهد، و اگر حق تعالی را از عالم جدا سازی، از این صفت - بر این حد - برتر است - برتری بسیار - و چون حق تعالی هویت عالم است، بنابراین تمام احکام ظاهر نشد مگر از او و در او.

این فرموده الهی است: «والیه یرجع الامر کله = کارها یکسره به او بازگشت دارند - ۱۲۳ / هود»، از حیث حقیقت و کشف: «فاعبده و توکل علیه = پس او را پرستش کن و به او توکل نما - ۱۲۳ / هود»، از حیث حجاب و ستر. پس در امکان، بهتر و نیکوتر از این عالم وجود ندارد؛ چون آن بر صورت رحمان است. آن را خداوند پدید آورده است؛ یعنی وجود او تعالی به ظهور عالم ظاهر شده است؛ همان گونه که انسان، به وجود صورت طبیعی ظاهر شده است.

ما صورت ظاهر اوییم و هویت او تعالی، روح این صورت و مدبّر آن است. پس تدبیر جز در او نیست، همان گونه که (تدبیر) جز از او نمی‌باشد. پس او «اول» است

بتغير الأحكام و الأحوال، «و الباطن» بالتدبير، «و هو بكل شيء عليم» [۷۷ ـ ب] فهو على كل شيء شهيد، ليعْلَم عن شهود لا عن فكر.

فكذلك علم الأذواق لا عن فكر[۱] و هو العلم الصحيح و ما عداه فحدس و تخمين ليس بعلم أصلًا. ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هو من النُّصْبِ و العذاب الذي مسه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدركها على ما هي عليه فيكون بإدراكها في محل القرب.

فكل مشهود قريب من العين و لو كان بعيداً بالمسافة. فإن البصر يتصل به من حيث شهوده و لولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر و المبصَر.

و لهذا كنَّى أيوب[۲] في المس، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد مني قريب لحكمه[۳] فيّ. و قد علمت أن البعد و القرب[۴] أمران إضافيان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامها في البعيد و القريب[۵].

و اعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله[۶] عبرة لنا و كتاباً مسطوراً حاليّاً[۷] تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفاً لها.

فأثنى الله عليه ـ أعني على أيوب ـ بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه. فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و أنه صابر و أنه نعم العبد كما قال تعالى «إنه أوّاب» أي رجّاع إلى الله لا إلى الأسباب، و الحق يفعل عند ذلك

۱. «لا عن فكر» ساقطة في ن ۲. ايوب عليه‌السلام ـ ع. ۳. ن: بحكمة ۴. القرب والبعد ـ ع.
۵. القريب والبعيد ـ ع. ۶. أ: جعله الله ۷. أ: ساقطة. ب: خالياً ـ و هي بالخاء نسبة الى‌الخال أي أيوب

به حسب معنی، و «آخر» است به حسب صورت، و او «ظاهر» است به حسب تغییر احکام و احوال، و همو «باطن» است به حسب تدبیر: «و هو بکل شیء علیم = و او به هر چیز داناست ـ ۲۹ /بقره». پس او بر هر چیزی شاهد است، تا هر چیزی را از روی شهود دانا شود ـ نه از راه فکر.

علم اذواق هم این گونه است ـ از روی فکر نیست ـ و همان علم صحیح است و علوم دیگر حدس و گمان می‌باشد و علم نیست! پس برای ایوب، علیه‌السلام، آن آب نوشیدنی‌ای بود برای زایل شدن رنج تشنگی ـ از رنج و عذابی که شیطان ایوب را رسانیده بود ـ یعنی دوری از حقایق که آن‌ها را آن گونه که هستند ادراک نماید. پس به ادراک آن حقایق در محل قرب می‌باشد.

بنابراین هر مشهودی به چشم نزدیک است، اگر چه به مسافت دور باشد، زیرا چشم، از حیث شهودش بدان متصل است، و اگر آن اتصال نباشد آن را مشاهده نمی‌نماید و یا مشهود به چشم اتصال می‌یابد هرگونه که باشد و آن قرب بین دیده و دیده شونده می‌باشد.

از این روی ایوب، درمسّ «رنج رسانیدن»، کنایه آورده و آن را به شیطان نسبت داده است ـ با قرب مسّ ـ گفت: دور از من ـ به سبب حکمش در من ـ نزدیک است. دانستی که دوری و نزدیکی دو امر نسبی‌اند؛ پس آن دو، دو نسبت‌اند و احکام آن دو در نزدیک و دور ثبوت می‌یابند اما در خارج وجودی ندارند.

بدان! سرّ الهی دربارهٔ ایوب همان است که خداوند برای ما عبرت و کتاب نوشته شده حالی قرار داده است، که این امت محمدی آن را می‌خواند تا آنچه را که در آن است بفهمد و به صاحب آن (کتاب) ملحق گردد، این تشریفی است مر این امت را.

پس خداوند بر او ـ یعنی: ایوب ـ به واسطهٔ صبرش ثنا کرد، با این که در برطرف شدن مضرت و گزند از خودش دعا کرده بود. بنابراین دانستیم که بنده اگر در برطرف شدن مضرت و گزند از خودش دعا کند، در صبرش اشکالی وارد نمی‌سازد، که او صابر و بنده خوبی باشد، چنان که خداوند فرمود: «انه اوّاب ـ ۴۴ / ص» یعنی: بسیار بازگردنده به‌خدا ـ نه‌به‌اسباب ـ وخداوند آن‌را به‌واسطه‌سبب انجام‌می‌دهد، زیرا بنده

بالسبب لأن العبد يستند[۱] إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة و المسبِّب واحد العين.

فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص [۷۸ ـ أ] ربما لا يوافق[۲] علم اللّٰه فيه، فيقول إن اللّٰه لم يستجب لي و هو ما دعاه، و إنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان و لا الوقت.

فَعَمِلَ أيوب بحكمة اللّٰه[۳] إذ كان نبياً، لِمَا عَلِمَ أن الصبر الذي هو[۴] حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة[۵]، و ليس ذلك بحدّ للصبر[۶] عندنا. و إنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى اللّٰه.

فحجب الطائفة نظرُهم في أن الشاكي يقدح بالشكوى في الرضا بالقضاء، و ليس كذلك، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى[۷] إلى اللّٰه و لا إلى غيره، و إنما تقدح في الرضا بالمقضي. و نحن ما[۸] خوطبنا بالرضا بالمقضي. و الضر هو المقضي ما هو عين القضاء.

و علم أيوب[۹] أن في[۱۰] حبس النفس عن الشكوى إلى اللّٰه في[۱۱] رفع[۱۲] الضر[۱۳] مقاومَةَ القهر الإلهي، و هو جهل بالشخص إذ ابتلاه اللّٰه بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو[۱۴] اللّٰه في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحقق أن يتضرع و يسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب اللّٰه عند العارف صاحب الكشف.

فإن اللّٰه[۱۵] قد وصف نفسه بأنه يؤذي فقال «إن الذين يؤذون اللّٰه و رسوله». أي أذًى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو مقام إلهي لا تعلمه

۱. ب: يسند ۲. ب: لا يوافق ذلک ۳. اللّٰه تعالى ـ ع. ۴. الصبر هو ـ ع.
۵. يقول القاشاني الطائفة أي المتقدمين من الشرقيين من أهل اللّٰه؛ طائفة ـ ع. ۶. الصبر ـ ع.
۷. ن: بالشكوى لا إلى ۸. ن: فما ۹. ايوب عليه‌السلام ـ ع. ۱۰. أ و ن: في ذلک.
۱۱. الشكوى فى ـ ع. ۱۲. دفع ـ ع. ۱۳. الضرّ الى اللّٰه ـ ع. ۱۴. أ: يدعو إلى اللّٰه. ۱۵. اللّٰه تعالى ـ ع.

بدان (سبب) استناد می‌کند، چون اسباب زایل کننده زیان‌های بسیارند اما مسبّب یکی بیش نیست.

پس بازگشت بنده به مسبّب واحد که به واسطهٔ سبب، زایل کننده آن درد و رنج است، سزاوارتر است از رجوع به سبب خاص، که بسا آن با علم خداوند موافق نباشد، آنگاه گوید: خداوند دعای مرا استجابت نکرد، در حالی که بنده خدا را نخوانده است. بلکه او به سبب خاصی تمایل یافت که زمان و وقت اقتضای آن را نداشت.

بنابراین ایوب به حکمت الهی عمل کرد، چون پیغمبر بود؛ زیرا دانسته شده که صبر عبارت از خودداری نفس است از شکایت و گله ـ البته در نزد گروهی ـ در حالی که در نزد ما، این حدّ صبر نیست، بلکه حدّ صبر عبارت است از خودداری از شکایت و گله به غیر خدا ـ نه به خدا.

پس نظر این طایفه در این که شاکی با شکوا نمودنش در رضای به قضا عیب وارد می‌کند آنان را محجوب می‌دارد، این گونه نیست، زیرا شکایت به خدا و به غیرخدا در رضای به قضا اشکالی وارد نمی‌کند، بلکه در رضای به مقضی عیب وارد می‌کند و ما به رضای به مقضی مورد مخاطبه قرار نمی‌گیریم، آن که زیان می‌رساند مقضی است ـ نه عین قضا.

ایوب دانست که در خودداری از شکایت به خداوند دربرطرف شدن ضرر، مقاومت با قهر و غلبه الهی است و آن جهل است، زیرا خداوند او را بدانچه که نفسش از آن در رنج و عذاب است مبتلا کرده و او خداوند را در زایل ساختن آن امر رنج‌آور نمی‌خواند، بلکه در نزد محقق وی را لازم است که تضرع نماید، و از خداوند در زایل کردن آن از خود درخواست نماید، چه این زایل ساختن نزد عارف صاحب کشف، همان زایل ساختن از جناب الهی است.

زیرا خداوند خویش را توصیف کرده که آزار و اذیت می‌شود، لذا فرموده: «ان الذین یؤذون الله و رسوله = آنان که خدا و رسولش را آزار می‌رسانند ـ ۵۷ / احزاب»؛ و کدام آزار و اذیتی بزرگتر از آن که تو را هنگام غفلت از او و یا [غفلت] از مقامی الهی

لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك، فيصح[1] الافتقار الذي هو حقيقتك.

فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. [۷۸ ـ ب] كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال العارف «إنما جوعني لأبكي». يقول إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، و ذلك لا يقدح في كوني صابراً.

فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، و أعني بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله. و قد عين اللّٰه الحق وجهاً خاصاً من وجوه اللّٰه و هو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر[2] لا من الوجوه الأخر المسماة أسباباً، و ليست إلا هو من حيث تفصيل[3] الأمر في نفسه.

فالعارف لا يحجبه سؤاله هويَّةَ الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة. و هذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد اللّٰه الأمناء على أسرار الله، فإن لله أمناء[4] لا يعرفهم إلا اللّٰه و يعرف بعضهم بعضاً. و قد نصحناك[5] فاعمل و إياه سبحانه فاسأل.

۱. فيرفعه فيصح ـ ع. ۲. الضّرّ عنه ـ ع. ۳. ب: تفضيل بالضاد ۴. ن: أمثالاً ۵. ن: نصحتک.

مبتلا سازد که از آن غافل باشی، تا به شکایت به سوی او بازگردی و او آن را از تو برطرف سازد و افتقاری که حقیقت تو است به صحت رسد.

لذا به سبب درخواستت از حق تعالی در زایل شدن آن [آزار] از خودت، از حق تعالی هم زایل می‌گردد، چون تو صورت ظاهر اویی. چنان‌که یکی از عارفان گرسنه شد و بگریست، آن کس که او را در این طریقت ذوقی نبود به نکوهشش پرداخت، عارف بدو گفت: از آن روی مرا گرسنه داشت تا بگریم، می‌گوید: مرا به سختی مبتلا می‌سازد تا در زایل شدنش از خودم از او درخواست نمایم، و این (درخواست کردن) در صابر بودنم عیبی وارد نمی‌سازد.

پس دانستیم که صبر، همان خودداری نفس است از شکایت بردن به سوی غیرخدا، و مرادم از غیر، وجهی از وجوه الهی است، چون خداوند وجهی خاص از وجوه الهی را مشخص کرده که به نام «وجه هویت» نامیده می‌شود. لذا بنده او را از آن وجه در برطرف شدن زیان از خود می‌خواند ـ نه از وجوه دیگر که سبب‌ها نامیده می‌شوند ـ و آن‌ها (سبب‌ها) جز همو ـ از حیث تفصیل امر در نفس خود ـ نمی‌باشند.

پس عارف کسی است که سؤالش از هویت حق ـ در برطرف کردن زیان از او ـ او را محجوب و پوشیده ندارد، چه تمام سبب‌ها از حیثیتی خاص عین او می‌باشند، و این روش را جز بندگان آداب دان الهی که امینان بر اسرار خداوند هستند ملتزم نمی‌شوند، زیرا خداوند را امینانی است که جز خداوند آنان را نمی‌شناسد، و بعضی از آنان بعضی دیگر را می‌شناسند؛ ما تو را نصیحت کردیم و پند دادیم! پس عمل کن و تنها از حق سبحانه و تعالی درخواست نما!

٢٠
فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

هذه حكمة الأولية في الأسماء، فإن الله سماه يحيى أي يحيا به ذكر زكريا. و «لم نجعل[١] له من قبل سميا» فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غَبَرَ ممن ترك ولداً يحيا[٢] به ذكرُه و بين اسمه بذلک. فسماه يحيى.

فكان اسمه يحيى كالعلم الذوقي، فإن آدم حيي ذكره بشيث و نوحاً حيي ذكره بسام، و كذلك الأنبياء. ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلم منه و بين الصفة[٧٩ ـ أ] إلا لزكريا[٣] عناية منه إذ قال «فهب لي من لدنك وليا» فقدم الحقَّ على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها «عندك بيتا في الجنة» فأكرمه الله بأن قضى حاجته و سماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا.

لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سر أبيه، فقال «يرثني و يرث من آل يعقوب» و ليس ثَمَّ[٤] موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله و الدعوة إليه.

١. يجعل ـ ع. ٢. يحيى ـ ع. ٣. ن: زكريا ٤. ثمة ـ ع.

۲۰

«فص حکمت جلالی در کلمهٔ یحیایی»

این حکمت اوّلیت در اسما است، زیرا خداوند او را یحیی نامیده است، یعنی: یاد زکریا به او زنده می‌شود، و «لم نجعل له من قبل سمیّاً = از پیش همنامی برای او قرار ندادیم ـ ۷ / مریم». پس (خداوند) بین حصول صفتی که بدان صفت یاد آن‌که از گذشتگان فرزندی باقی گذارده است زنده می‌گردد، و بین نام او جمع کرد و وی را یحیی نامید.

پس نام او یحیی مانند علم ذوقی است، زیرا آدم یادش به شیث زنده گشت، و نوح یادش به سام زنده گردید، و همین طور انبیای دیگر. از این روی خداوند برای هیچ کس پیش از یحیی بین اسم عَلَم او و بین صفت جمع نکرد، مگر برای زکریا، از روی عنایت بدو؛ هنگامی که گفت: «فهب لی من لدنک ولیاً = مرا از نزد خویش فرزندی عطا کن ـ ۵ / مریم»، حق تعالی را بر ذکر فرزندش پیش داشت، چنان‌که آسیه ذکر همسایه را بر سرا پیش داشت ـ در گفته‌اش: «عندک بیتاً فی الجنة = نزد تو خانه‌ای در بهشت ـ ۱۱ / تحریم»، خداوند هم او (زکریا) را اکرام فرمود و حاجتش را برآورده ساخت و وی (یحیی) را به صفت خودش نامید؛ تا نام او یادآوری باشد بر آنچه که پیامبرش زکریا از خداوند درخواست کرده بود.

زیرا او، علیه‌السلام، بقای یاد خدا را پس از خود برگزید، چون فرزند باطن پدرش است، لذا گفت: «یرثنی ویرث من آل یعقوب = که از من و از خاندان یعقوب ارث ببرد ـ ۶ / مریم» و در واقع گروه انبیا را وارثی نیست، مگر مقام ذکر الهی و دعوت به سوی او.

ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حياً. فجاء بصفة الحياة و هي اسمه و أعلم بسلامه عليه، و كلامُهُ صدق فهو مقطوع به.

و إن كان قول الروح «و السلام عليّ يوم ولدت و يوم أموت و يوم أُبعث حيا» أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد[١] و الاعتقاد و أرفع للتأويلات[٢].

فإن الذي انخرقت[٣] فيه[٤] العادة في حق عيسى إنما هو النطق، فقد تمكن عقله و تكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه اللّٰه فيه. و لا يلزم للمتمكن من النطق ـ على أي حالة كان ـ الصدقُ فيما به ينطق، بخلاف[٥] المشهود له كيحيى.

فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهية به من سلام عيسى على نفسه، و إن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه[٦] من اللّٰه في ذلك و صدقه.

إذ[٧] نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهذا[٨] أحد الشاهدين، و الشاهد الآخر هو[٩] الجذع اليابس فسقط[١٠] رطباً جنيًّا من غير فحل و لا تذكير [٧٩ ـ ب]، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل و لا ذكر و لا جماع عرفي معتاد[١١]. لو قال نبي آيتي و معجزتي أن ينطق هذا الحائط، فنطق الحائط و قال في نطقه تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية و ثبت بها أنه رسول الله، و لم يلتفت إلى ما نطق به الحائط.

١. ا: الايجاد ـ «فهذا أكمل» ساقطة في ن. ٢. ب: في التأويلات ٣. ب: انخرقت ٤. ن: به
٥. ب: ساقطة ٦. ن: قرينه ٧. ب و ن: إذا ٨. فهو ـ ع. ٩. هز ـ ع. ١٠. فتساقط ـ ع.
١١. جماع معتاد ـ ع.

سپس خداوند متعال او (زکریا) را بدانچه از سلامش که بر او پیش داشته بشارت داد: «یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیا = روزی که تولد یافته و روزی که بمیرد و روزی که زنده برانگیخته شود - ۱۵ / مریم». پس به صفت حیات آورد و آن نام اوست و به درودش بر او هشدار داد و سخن خداوند راست و یقینی است.

اگرچه سخن روح (عیسی): «والسلام علی یوم ولدت و یوم اموت و یوم ابعث حیا = و درود و سلام بر من، روزی که تولد یافتم و روزی که بمیرم و روزی که زنده برانگیخته شوم - ۳۳ / مریم» در اتحاد کامل‌تر است، اما آن در اتحاد و اعتقاد کامل‌تر است و برای تأویلات بلندتر.

زیرا آنچه که در آن درباره عیسی خرق عادت شد همانا نطق بود. پس عقلش در زمانی که خداوند او را در آن وقت به تکلم آورد، تمکن و پایداری یافته و کمال پیدا کرد، و از متمکن در نطق- بر هر حالتی باشد- در آنچه می‌گوید، لازم نمی‌آید که صادق و راستگو باشد؛ برعکس «مشهودله» - مانند یحیی.

پس سلام و درود حق تعالی بر یحیی از این وجه که عنایت الهی به او تعلق گرفته است، بهتر رفع شبهه را می‌کند تا سلام و درود عیسی بر خودش، اگرچه قراین احوال دلالت بر قرب او (عیسی) به حق تعالی در آن درود و صدق و راست‌گفتاریش دارد.

زیرا در مقام دلالت بر برائت و پاکی مادرش در گاهواره به سخن آمده؛ پس این یکی از دو شاهد است و شاهد دیگر تکان دادن تنه خشک درخت خرماست که خرمای تازه افتاد، بدون هیچ گردهٔ نر و یا تلقیحی، چنان که مریم نیز بدون مرد و یا تلقیح، به غیر نزدیکی کردن معمولی عیسی را به دنیا آورد، به طوری که اگر پیامبری بگوید: معجزه من این است که این دیوار به سخن می‌آید، چون دیوار به سخن آمد و در سخن گفتنش گفت: دروغ می‌گویی و تو رسول خدا نیستی، معجزه درست است، و بدان ثابت می‌شود که او رسول خداست و توجهی بدانچه دیوار گفته است نمی‌شود.

فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أمه إليه و هو في المهد، كان[1] سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه[2].

فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله ـ و فرغت الدلالة بمجرد النطق ـ و أنه عبد الله عند الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة. و بقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه.



۱. ساقط في أ و ن. ۲. ساقط في أ و ن.

چون این احتمال در سخن عیسی- به اشاره مادرش به سوی او در حالی که در گاهواره بود- داخل شده است، سلام و درود خداوند بر یحیی، از این وجه برتر و بالاتر است.

پس متعلّق دلالتِ این که او «عبدالله» است از برای چیزی است که درباره‌اش گفته شده که «ابن الله» است و دلالت، به مجرد گفتن تمام می‌شود و این که او نزد گروه دیگری که قائل به نبوت‌اند «عبدالله» است، و آنچه در حکم احتمال ـ در نظر عقلی ـ زاید است باقی ماند تا در آینده صدقش در تمام آنچه که در گاهواره خبر داده است ظاهر گردد، پس آنچه را که بدان اشاره کرده‌ایم دریاب.



۲۱
فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اعلم أن رحمة اللّٰه وسعت كل شيء وجوداً و حكماً و أن وجود الغضب من رحمة اللّٰه بالغضب. فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه. و لما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قَبِلَ[۱] رغْبته في وجود عينه، فأوجدها.

فلذلك قلنا إن رحمة اللّٰه وسعت كل شيء وجوداً و حكماً. و الأسماء الإلهية من الأشياء؛ و هي ترجع إلى عين واحدة. فأول ما وسعت رحمة اللّٰه شيئية تلك العين الموجدة[۲] للرحمة بالرحمة. فأول شيء وسعته الرحمة نَفْسُها ثم الشيئية المشار إليها. ثم شيئية [۸۰ ـ أ] كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا و آخرة، و عرضاً و جوهراً، و مركَّباً و بسيطاً و لا يعتبر فيها حصول غرض و لا ملائمة[۳] طبع، بل الملائم و غير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً.

۱. «إذ قبل» في المخطوطات الثلاثة ـ و إذ لا وجود لها في جميع نسخ الشروح التي بين يدي. فالمعنى على وجود إذ: فإنه برحمته التي رحمه بها: أي موجود برحمته الخ، و إذ قبل تعليل لوجوده و على حذفها يكون المعنى: فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته. ۲. ن: الموجودة ۳. ملاءمة ـ ع.

۲۱

«فص حکمت مالکی در کلمهٔ زکریایی»

بدان! رحمت الهی همه چیز را از حیث وجود و حکم فراگرفته است، و این که وجود غضب از رحمت الهی است به غضب، پس رحمت او بر غضبش پیشی دارد، یعنی: نسبت رحمت به او،از نسبت غضب به او پیشی دارد. و چون هر عینی را وجودی است که آن را از خداوند درخواست می‌نماید، از این روی رحمتش هر عینی را فراگرفت؛ زیرا او به رحمتش که ارزانی داشته، رغبت آن را در وجود عینیش پذیرفته و پدیدش آورده است.

از این روی گفتیم: رحمت الهی از حیث وجود و حکم، همه چیز را فرا گرفته است؛ و اسمای الهی برای اشیا است و آن‌ها به یک عین واحد بازگشت دارند. بنابراین نخستین چیزی که رحمت الهی آن را فراگرفت، شیئیت آن عینی است که موجدِ رحمت است ـ به رحمت ـ، در این صورت نخستین چیزی که رحمت آن را فراگرفت خود رحمت بود، و پس از آن، شیئیتی که بدان اشاره شد.

بعد از آن شیئیت هر موجود پدید می‌آید ـ تا بی نهایت ـ چه در دنیا و چه در آخرت، چه عرض و چه جوهر، چه مرکب و چه بسیط. و در آن نه حصول و نه ملایمت طبع هیچ کدام اعتباری ندارد، بلکه رحمت الهی ملایم و غیر ملایم را به حسب وجود فراگرفته است.

و قد ذكرنا في الفتوحات[۱] أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود، و إن كان للموجود فبحكم المعدوم. و هو علم غريب و مسألة نادرة، و لا يعلم تحقيقها[۲] إلا أصحاب الأوهام، فذلك بالذوق عندهم. و أما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة.

فرحمة الله في الأكوان سارية و في الذوات و في الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية

فكل من ذكرته[۳] الرحمة فقد سعد، و ما ثم[۴] إلا من ذكرته الرحمة. و ذكر الرحمة الأشياء[۵] عين إيجادها إياها. فكل[۶] موجود مرحوم.

و لا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما ترى[۷] من أصحاب البلاء و ما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عمن قامت به.

و اعلم[۸] أولًا أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة بالآلام[۹] أوجد الآلام[۱۰]. ثم إن الرحمة لها أثر[۱۱] بوجهين: أثر بالذات، و هو إيجادها كل عين موجودة. و لا تنظر إلى غرض و لا إلى عدم غرض، و لا إلى ملائم و لا إلى غير ملائم: فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده. بل تنظره[۱۲] في عين ثبوته، و لهذا رأت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها[۱۳] بالإيجاد.

و لذلك قلنا إن الحق المخلوق[۱۴] في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها[۱۵] في تعلقها بإيجاد الموجودين[۱۶].

۱. الفتوحات المكية للمؤلّف ۲. ب: بحقيقتها ۳. ب: ما ۴. ثمة ـ ع. ۵. ن: للأشياء ۶. ب: وكل
۷. تراه ـ ع. ۸. فاعلم ـ ع. ۹. ب: بالأم ۱۰. ب: بالأم ۱۱. ب و ن: الأثر (ايضاً ـ ع) ۱۲. ب: بنظرة
۱۳. أ: بنفسه ۱۴. أ: المخلوق به ۱۵. ب و ن: بنفسها (ايضاً ـ ع) ۱۶. المرحومين ـ ع.

ما در فتوحات بیان داشتیم که اثر، برای معدوم است ـ نه برای موجود ـ و اگر برای موجود باشد، به حکم معدوم است، و این علمی غریب و شگفت و مسأله‌ای نادر است، که تحقیق آن را جز صاحبان اوهام نمی‌دانند، و آن را به ذوق دانند. اما کسی که از وهم اثرپذیر نمی‌گردد، او از مسأله به دور است.

پس رحمت الهی در موجودات ساری است
و در ذوات و در اعیان جاری است
حال که مرتبه رحمت عالی را از راه شهود دانستی
که بر افکار رفعت وبلندی دارد

پس هر کس را که رحمت یاد کرد سعادتمند گشت و کسی نیست مگر آن‌که رحمت او را یاد کرده است و یاد کردن رحمت مر اشیا را، عین ایجاد رحمت است مر آن‌ها را. بنابراین هر موجودی مورد رحمت قرار گرفته است.

حال ای دوست من! از ادراک آنچه گفتیم، به آنچه از صاحبان بلاها مشاهده می‌کنی محجوب مشو، و از درد و رنج‌های آخرت که هر کس بدان مبتلا خواهد شد و کاستی ندارد، ایمان داشته باش و پوشیده مباش.

پس بدان! اوّلاً رحمت به طور عموم در ایجاد است. بنابراین به سبب رحمتِ به دردها و رنج‌هاست که دردها را ایجاد فرمود. ثانیاً آن‌که رحمت از دو وجه دارای اثر است: اثر بالذات و آن ایجاد رحمت است مر هر عین موجودی را، و [رحمت] ناظر به غرض و عدم غرض، و به ملایم و غیر ملایم نیست، زیرا رحمت ناظر است در عین هر موجودی که قابل وجود است، بلکه در عین ثبوتش نظر می‌کند. از این روی حق مخلوق در اعتقادات عین ثابتی را در میان اعیان ثابته دید، لذا رحمت به نفس خودش آن را به ایجاد مورد رحمت قرار داد.

از این روی گفتیم: حقِ مخلوق در اعتقادات، اولین شيء مورد رحمت قرار گرفته است بعد از (تعلق) رحمت (ذاتی) به نفس خود ـ در تعلق رحمت به ایجادِ مورد رحمت قرارگرفتگان.

و لها أثر آخر بالسؤال، فيسأل المحجوبون [۸۰ ـ ب] الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، و أهل الكشف يسألون رحمة اللّه أن تقوم بهم، فيسألونها باسم اللّه فيقولون يا اللّه ارحمنا. و لا يرحمهم إلا قيام[۱] الرحمة بهم[۲].

فلها الحكم، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل. فهو[۳] الراحم على الحقيقة. فلا يرحم اللّه عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً. فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ.

و اسم الفاعل هو الرحيم و الراحم. و الحكم[۴] لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعاني لذواتها فالأحوال لا موجودة و لا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنها نسب[۵]، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالماً و هو الحال.

فعالم ذات موصوفة بالعلم، ما هو عين الذات و لا عين العلم، و ما ثم إلا علم و ذات قام بها هذا العلم. و كونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى. فحدثت[۶] نسبة العلم إليه، فهو المسمى عالماً.

و الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، و هي الموجبة للحكم، و هي الراحمة[۷]. و الذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها و إنما أوجدها ليرحم بها من قامت به[۸]. و هو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. و هو الراحم، و لا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به.

۱. بقيام ـ ع. ۲. ب: لهم. ۳. أ: و هو ۴. أ: هوالحكم ۵. أ و ن: نسبه ۶. أ و ن فحديث
۷. ب: فهي الراحمة (ايضاً ـ ع)
۸. أي أن اللّه لم يوجد الرحمة في المرحوم ليكون بها مرحوماً بل راحماً. و كذلك الحال في الصفات الإلهية التي يعطيها اللّه لأهل الكشف.

آن را اثر دیگری است که به واسطه سؤال و درخواست می‌باشد. از این روی محجوبان از حق تعالی درخواست می‌کنند که آنان را ـ به حسب اعتقادشان ـ رحم کند و صاحبان کشف درخواست می‌کنند که رحمت الهی به آنان قائم شود و آن را به اسم «الله» درخواست می‌نمایند و می‌گویند: «یا الله!» به ما رحم نما! و خداوند به آنان رحم نمی‌کند، مگر به سبب قیام رحمت به آنان.

پس حکم رحمت راست، زیرا حکم در واقع، آن معنی را می‌باشد که قائم به محل است. پس آن (معنی) در واقع راحم است. پس خداوند بندگانش را که به آنان توجه دارد، رحمت نمی‌فرماید ـ مگر به رحمت ـ و چون رحمت به آنان قائم شد، حکم رحمت را به حسب ذوق درمی‌یابند. پس هر کسی را رحمت یاد کند او مورد رحمت قرار گرفته است.

اسم فاعل «رحیم» و «راحم» است، و حکم، متصف به خلق نمی‌شود، زیرا آن امری است که معانی را برای ذات خود لازم می‌آورد. بنابراین احوال نه موجودند و نه معدوم؛ یعنی آن‌ها را در وجود عینی نیست، زیرا آن‌ها نسبت‌هایند، و معدومِ در حکم هم نمی‌باشند؛ چون آن کسی که علم بدو قائم است به نام عالم نامیده می‌شود، و آن (قیام) حال است.

پس عالِم ذات موصوف به علم است. پس آن عین ذات نیست و عین علم هم نمی‌باشد، و در واقع جز علم و ذاتی که این علم بدان قائم است نمی‌باشد، و عالم بودنش برای این ذات ـ به سبب اتصافش به این معنی ـ حال می‌باشد. پس نسبت علم به او حادث گشت و وی عالم نامیده شد.

رحمت در واقع نسبتی از راحم است و آن (رحمت) موجب حکم است؛ پس آن (رحمت) راحم است. کسی که آن (رحمت) را در مرحوم ایجاد کرد، آن را ایجاد نکرد تا مرحوم را بدان رحمت کند، بلکه آن (رحمت) را در مرحوم ایجاد کرد تا بدان کسی را که (رحمت) به او قائم است رحم نماید. و او سبحانه و تعالی محل حوادث و پدیده‌ها قرار نمی‌گیرد، بنابراین محل ایجاد رحمت در او هم نیست، چون راحم است و راحم، راحم نیست مگر به قیام رحمت به او.

فثبت أنه عين الرحمة. و من لم يذق هذا الأمر و لا كان له فيه قدم ما[۱] اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال ما هو عين الصفة و لا غيرها. فصفات الحق عنده لا هي هو [۸۱ ـ أ] و لا هي غيره؛ لأنه لا يقدر على نفيها و لا يقدر[۲] أن يجعلها عينه، فعدل إلى هذه العبارة و هي[۳] حسنة[۴].

و غيرها أحق بالأمر منها و أرفع للإشكال، و هو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف. و إنما هي نسب و إضافات بين الموصوف بها و بين أعيانها المعقولة. و إن كانت الرحمة[۵] جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة فلهذا يُسْأَلُ سبحانه أن يَرْحَم بكل اسم إلهي. فرحمة اللّٰه و الكناية[۶] هي التي وسعت كل شيء.

ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية. فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب ارحم، و غير ذلك من الأسماء. حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمني؛ و ذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة، و تدل بحقائقها على معان مختلفة. فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره و يتميز. فإنه لا يتميز عن غيره و هو عنده دليل الذات.

و إنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه بأي لفظ كان حقيقةٌ متميزة بذاتها عن غيرها: و إن كان الكل قد سيق[۷] ليدل على عين واحدة مسماة. فلا[۸] خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فذلك أيضاً ينبغي[۹] أن[۱۰] يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة.

۱. ب: ساقطة ۲. لا يقدر على ـ ع. ۳. ب: ساقطة ۴. و هى عبارة حسنة ـ ع. ۵. ب: رحمته
۶. الكناية أي الضمير في قوله: و رحمتي. ۷. أ و ب: سبق بالباء ۸. ولا ـ ع. ۹. فذلک ينبغی ـ ع.
۱۰. قوله: «فذلک أيضاً ينبغي» ساقط في ب

پس ثابت شد که او عین رحمت است و کسی که این امر را نچشیده و وی را در آن‌گامی نیست، جرأت‌ندارد‌که بگوید: او عین‌رحمت‌است و یا عین‌صفت؛لذا(اشعری) گفت: او نه عین صفت است و نه غیر آن. بنابراین صفات حق تعالی در نزد او نه ذات حق است و نه غیر ذات او، زیرا او (اشعری) بر نفی صفات قادر نیست و نمی‌تواند آن‌ها را عین او قرار دهد، لذا به این عبارت عدول کرد، و این عبارت خوبی است.

اما دیگر صفات به این امر سزاوارترند و اشکال را مرتفع می‌نمایند؛ و آن قول به نفی اعیان صفات است که وجودی قائم به ذاتِ موصوف بوده و صفات، نسبت‌ها و اضافاتی بین موصوف بدان‌ها و بین اعیان معقول آن‌ها می‌باشند. هر چند که رحمت جامع و فراگیر است، اما نسبت به هر اسم الهی مختلف می‌باشد، لذا از خداوند سبحان درخواست می‌شود که به هر اسم الهی رحمت کند. پس رحمت خدا و کنایه [یعنی: ضمیرِ رحمتی] عبارت از چیزی است که تمام اشیا را فراگرفته است.

پس رحمت، به واسطه تعدد اسمای الهی به شعبه‌های بسیاری تعدد می‌یابد، لذا نسبت بدان اسم خاص الهی- در گفتار درخواست کننده: «پروردگارا! رحم کن» و غیر آن (رب) از اسما- فراگیری ندارد، حتی «منتقم» را، چون درخواست‌کننده را رسد که گوید:«ای منتقم! مرا رحم کن» و این بدان جهت است که این اسما دلالت بر ذات نامیده شده (به آن‌ها) داشته و به حقایقشان دلالت بر معانی گوناگون دارند. خواننده بدان‌ها درخواست رحمت می‌نماید، از حیث دلالتشان بر ذاتی که بدان اسم نامیده شده است، نه چیز دیگر و نه بدانچه که مدلول آن اسم می‌بخشد که بدان از دیگری جدا شده و امتیاز می‌یابد، زیرا آن (اسم) از دیگری امتیاز نمی‌یابد، و نزد او (دعا کننده) دلیل ذات است.

بلکه [اسم خاص] به نفس خودش و به ذات خود از دیگری امتیاز می‌یابد، زیرا چیزی که مصطلح شده به هر لفظی که باشد، حقیقتی است که به ذات خود از دیگری امتیاز دارد. اگر چه همگان بر [یک] سیاق و اسلوب‌اند، تا دلالت بر یک عین واحد صاحبِ‌نام داشته باشند و خلافی در این نیست، که هر اسمی را حکمی است که دیگری را نیست، پس سزاوار است که آن را اعتبار کند چنان که دلالتش را بر ذات صاحبِ‌نام اعتبار می‌کند.

و لهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية [۸۱ـ ب] إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها: إذا قدمته في الذكر[۱] نعتَّه بجميع الأسماء، و ذلك لدلالتها على عين واحدة، و إن تكثرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء.

ثم إن الرحمة تُنَال على طريقين، طريق الوجوب، و هو قوله[۲] «فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة» و ما قيَّدهم به من الصفات العلمية و العملية[۳]. و الطريق الآخر الذي تنال به هذه[۴] الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترن به عمل و هو قوله «و رحمتي وسعت كل شيء»



و منه قيل «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر»، و منها قوله «اعمل ما شئت فقد غفرت لک» فاعلم ذلک.

۱. ب: ذكر ۲. قوله تعالى ـ ع. ۳. ن: العقلية والعلمية ۴. ن: ساقطة.

از این روی ابوالقاسم‌بن قسّی درباره اسمای الهی گفت: هر اسمی به تنهایی، به تمام اسمای الهی نامیده می‌شود، هرگاه آن را در بیان پیش داشتی، او را موصوف به تمام اسما کرده‌ای، و این به سبب دلالت اسما است بر یک عین واحد، هر چند که اسما متکثراند و حقایقشان مختلف ـ یعنی حقایق آن اسما.

سپس رحمت از دو راه به دست می‌آید: راه وجوب، و آن فرموده اوست که: «فسأکتبها للذین یتقون و یؤتون الزکاة = و آن را به زودی برای کسانی که پرهیزگاری کنند و زکات دهند مقرر می‌داریم ـ ۱۵۶ /اعراف» و آنان را مقید به صفات علمی و عملی نکرد و راه دیگری که این رحمت به دست می‌آید، راه امتنان الهی است که مقرون به عمل نمی‌باشد، و آن فرموده اوست که:«و رحمتی وسعت کل شیء = رحمتم همه چیز را فراگرفته است. ۱۵۶ / اعراف».

و گاهی گفته می‌شود: «لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر = تا خداوند ناروای گذشته و آینده‌ات را ببخشد ـ ۲ / فتح» و از آن جمله است: «اعمل ما شئت فقد غفرت لک = هر چه خواهی کن، تو را بخشیدم»؛ این را نیک بدان!

٢٢
فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

إلياس هو[١] إدريس كان نبياً قبل نوح[٢]، و رفعه اللّٰه مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن و هو فلك الشمس. ثم بعث إلى قرية بعلبک، و بعل اسم صنم، و بك هو سلطان تلك القرية. و كان هذا الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملک.

و كان إلياس الذي هو إدريس قد مُثّل له[٣] انفلاق الجبل المسمى لبنان ـ من اللبنانة، و هي الحاجة ـ عن فرس من نار، و جميع[٤] آلاته من نار[٥]. فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً [٨٢ ـ أ] بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية.

فكان الحق فيه منزهاً، فكان على النصف من المعرفة باللّٰه؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت[٦] معرفته باللّٰه على التنزيه لا على التشبيه. و إذا أعطاه اللّٰه المعرفة بالتجلي كملت معرفته باللّٰه، فنزه في موضع و شبه في موضع.

و رأى سريان الحق في الصور الطبيعية و العنصرية. و ما بقيت له صورة إلا و يرى[٧] عين الحق عينها. و هذه المعرفة التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند

١. و هو ـ ع. ٢. نوح عليه‌السلام ـ ع. ٣. ن: ساقطة ٤. ساقط في ب ٥. ساقط في ب ٦. ن: فكانت
٧. أ: و ترى

۲۲

«فص حکمت ایناسی در کلمهٔ الیاسی»

الیاس همان ادریس است و پیش از نوح پیغمبر بود و خداوند او را به مکانی [مکانتی] بلند بر نهاد. پس او در قلب افلاک که فلک خورشید است ساکن شد. سپس به شهر بعلبک فرستاده شد، و «بعل» نام بتی است و «بک» پادشاه آن کشور، و آن بت که «بعل» نامیده می‌شد مخصوص پادشاه بود.

الیاس که همان ادریس است، شکافتن کوهی به نام لبنان ـ که مشتق از لبنانة به معنی حاجت است ـ و اسبی آتشین که تمام آلات و لوازمش از آتش بود برایش تمثل پیدا کرد، چون آن را دید، سوار بر آن شد و شهوت از او رخت بربست و عقلی بدون شهوت گردید و برایش هیچ تعلقی به اغراض نفسانی باقی نماند.

بنابراین حق تعالی در آن منزه بود. پس او [الیاس] بر نیمی از معرفت به خدا بود، زیرا وقتی عقل از حیث اخذ علومِ نظری از نفس خود تجرد پیدا کند، معرفتش به خداوند به گونه تنزیه می‌شود ـ نه به گونه تشبیه ـ، و چون خداوند او را معرفت به تجلی بخشد، معرفتش به خدا کامل شده، او را در جایی تنزیه می‌کند و در موضعی تشبیه.

سریان حق را ـ به وجود ـ در صور طبیعی و عنصری مشاهده می‌کند. و برایش صورتی باقی نمی‌ماند، مگر آن که عین حق را در عین آن می‌بیند، و این معرفت تام است که شرایع آسمانی آن را از نزد خدا آورده‌اند، و تمام اوهام به این معرفت حکم

الله، و حكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها. و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل و لو[۱] بلغ في[۲] عقله ما بلغ لم يخل من[۳] حكم الوهم عليه و التصوُّر فيما عقل.

فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية[۴]، و به جاءت الشرائع المنزلة فشبهت و نزهت: شبهت في التنزيه بالوهم، و نزهت في التشبيه بالعقل. فارتبط الكل بالكل، فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه و لا تشبيه عن تنزيه.

قال تعالى[۵] «ليس كمثله شيء» فنزَّه و شبَّه، «و هو السميع البصير» فشبه. و هي أعظم آية تنزيه نزلت[۶]، و مع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، و ما عبَّر عن نفسه إلا بما ذكرناه.

ثم قال «سبحان ربك رب العزة عما يصفون» و ما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حدّدوه [۸۲ ـ ب] بذلك التنزيه، و ذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا.

ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام. فلم تُخْل عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، و بذا جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثةً[۷]، فنطقت بما نطقت به رسل الله «الله أعلم حيث يجعل رسالته»[۸].

فـ«الله أعلم» موجَّه: له وجه بالخبرية إلى رسل[۹] الله، و له وجه بالابتداء إلى «أعلمُ حيث يجعل رسالاته» و كلا الوجهين حقيقة فيه، و لذلك قلنا بالتشبيه في

۱. ن: لو ۲. من ـ ع. ۳. عن ـ ع. ۴. هذه النشأة الصورية الانسانيه ـ ع. ۵. الله تعالى ـ ع.
۶. ب: ساقطة؛ نزلت فى التنزيه ـ ع. ۷. أ: وارثة ۸. ب و ن: رسالاته ۹. ن: رسول

می‌کنند. از این روی غلبه اوهام در این نشأه از عقول قوی‌تر است، زیرا عاقل به حکمِ عقل خود به هر جا که رسد، از وهم و تصور در آنچه که تعقل نموده است خالی نمی‌باشد.

بنابراین وهم در این صورت کامل انسانی غالب و حاکم است، و بدان شرایع آسمانی فرود آمده است،لذا هم تشبیه کردند و هم تنزیه نمودند. تشبیه کردند در مقام تنزیه ـ به وهم ـ و تنزیه کردند در مقام تشبیه ـ به عقل. پس کل به کل مرتبط گشت. بنابراین امکان ندارد که تنزیهی از تشبیه خالی باشد و نه تشبیهی از تنزیه.

خداوند فرمود: «لیس کمثله شیء = همانند او چیزی نیست ـ ۱۱ / شوری»؛ پس هم تنزیه کرد و هم تشبیه: «وهو السمیع البصیر = و همو شنوا و بیناست ـ ۱۱ / شوری» پس تشبیه کرد؛ و این بزرگترین آیه تنزیه است که نازل شده است. با این همه خالی از تشبیه ـ به وسیله کاف ـ نیست، در حالی که او داناترین دانایان به خودش است، و از خودش، جز بدانچه که گفتیم تعبیرنکرده است.

سپس فرموده «سبحان ربک رب العزة عما یصفون = پروردگار عزیز از آنچه وصف می‌کنند منزه است ـ ۱۸۰ / صافات» و او را توصیف نکردند مگر بدانچه که خردهایشان آن را می‌بخشد. بنابراین خویش را از تنزیه آنان، تنزیه کرد، زیرا او را بدان تنزیه محدود کرده بودند و آن از جهت نارسایی خردهاست از ادراک چنین چیزی.

سپس تمام شرایع بدانچه که اوهام حکم می‌کنند وارد شد، لذا حق تعالی را از صفتی که در آن ظاهر می‌شود خالی نداشت. شرایع چنین گفتند و به این (حکم) آمدند و امت‌ها به مقتضای آن عمل کردند، و حق تعالی آن‌ها(امت‌ها) را تجلی بخشید. سپس آن‌ها (امت‌ها) از جهت وراثت به رسولان پیوستند و بدانچه که رسولان الهی ناطق بودند ناطق شدند:«الله اعلم حیث یجعل رسالته = خداوند بهتر داند که رسالتش را کجا نهد ـ ۱۲۴ / انعام».

پس «الله اعلم» موجه است [به دو وجه]: از وجهی خبر «رسل الله» است و از وجهی مبتدا است به «اعلم حیث یجعل رسالته» و در هر دو وجه حقیقت است. از

التنزيه و بالتنزيه في التشبيه.

و بعد أن تقرر هذا فنرخي الستور و نسدل الحجب على عين المنتقد و المعتقد و إن كانا من بعض صور ما تجلى فيها[۱] الحق. ولكن قد أُمِرْنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور، و أن[۲] المتجلي في صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها و لوازمها لابد من ذلك.

مثل من يرى الحق في النوم و لا ينكر هذا و أنه لا شك الحق عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة و حقائقها التي تجلى فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبَّر ـ أي يجاز ـ عنها إلى أمر آخر يقتضي التنزيه عقلاً. فإن كان الذي يعبرها ذا كشف و إيمان[۳]، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها في التنزيه و مما ظهرت فيه [۸۳ ـ أ].

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة. و روح هذه الحكمة و فصها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر و مؤثَّر فيه و هما[۴] عبارتان: فالمؤثِّر بكل وجه و على كل حال و في[۵] كل حضرة و هو[۶] الله[۷]. و المؤثَّر فيه بكل وجه و على كل حال و في كل حضرة هو العالم[۸].

فإذا[۹] ورد[۱۰]، فألحِقْ كل شيء بأصله الذي يناسبه، فإن الوارد أبداً لابد أن يكون فرعاً عن أصل[۱۱] كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد. فهذا أثر بين مؤثِّر و مؤثَّر فيه: و كما كان[۱۲] الحق سمع العبد و بصره و قواه عن هذه المحبة. فهذا أثر مقرر لا يُقْدَرُ[۱۳] على إنكاره لثبوته شرعاً إن[۱۴] كنت مؤمناً.

و أما العقل السليم، فهو إما[۱۵] صاحب تجل إلهي في مجلى طبيعي فيعرف ما قلناه، و إما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح. و لابد من سلطان الوهم أن[۱۶] يحكم

۱. أ: فيهما ۲. فانّ ـ ع. ۳. ب و ن: أو إيمان ۴. أ و ن: وهما ۵. ن: ساقطة ۶. حضرة هو ـ ع.
۷. ن: ساقطة ۸. ن: ساقطة ۹. ورد الى الورد الالهى ـ ع.
۱۰. أي الأمر الذي ينقسم إلى مؤثر و مؤثر فيه. أو ورد، أي الوارد الإلهي؛ ب: أورد؛ ورد اى الوارد الالهى ـ ع.
۱۱. ب: أصل مقرر محقق ۱۲. فيه كان ـ ع. ۱۳. لاتقدر ـ ع. ۱۴. لبثوته ان ـ ع. ۱۵. ن: ساقطة
۱۶. ن: ساقطة

این روی قائل به تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه شدیم.

پس از آن که این گفته آمد، پرده‌ها را می‌افکنیم و حجاب‌ها را از دیده انتقاد کننده و اعتقاد کننده فرو می‌نهیم، اگرچه هر دویِ آنان از بعضی صوری هستند که حق تعالی در آن‌ها تجلی کرده است. اما ما را امر بر پوشیده داشتن است، تا برتری استعداد صور ظاهر گردد، زیرا متجلی در یک صورت، به حکم استعداد آن صورت است، لذا آنچه را که حقیقت ولوازم آن (صورت) اقتضا می‌کند به او (متجلی) نسبت داده می‌شود و از آن ناگزیر است.

مانند آن کسی که حق تعالی را در خواب مشاهده می‌کند، و این انکارپذیر نیست و شکی نیست که حق عین اوست. پس لوازم آن صورت و حقایقی، که در خواب تجلی کرده است از پی او می‌آید، سپس بعد از (خواب) آن را تعبیر می‌کند، یعنی: از آن به امر دیگری گذر می‌نماید که عقلاً اقتضای تنزیه دارد. پس اگر کسی که آن را روا می‌داند، دارای کشف و ایمان باشد، تنزیه تنها را روا نمی‌داند، بلکه حقِ او را در تنزیه و در چیزهایی که در آن ظاهر شده است، می‌بخشد.

پس [لفظ] «الله» در مقام تحقیق عبارتی است برای کسی که اشاره را فهمیده است. و روح این حکمت و فص آن این است که امر (وجود) به «مؤثر» و «مؤثرفیه» تقسیم می‌شود و آن دو، دو عبارت‌اند. بنابراین «مؤثر» به هر وجهی و بر هر حالی، و در هر مرتبه‌ای «الله» است، و «مؤثرفیه» به هر وجهی و بر هر حالی و در هر مرتبه‌ای، عالم می‌باشد.

و چون وارد [الهی] آمد، هر چیزی را به اصل خودش که مناسب اوست ملحق کن؛ زیرا وارد، ناگزیر، پیوسته فرعی از اصل می‌باشد؛ همچنان که محبت الهی از نوافلی است که از جانب بنده سر زده است. پس این [محبت] اثری است بین موثر و «موثرفیه»، چنانکه حق تعالی، گوش و چشم و قوای بنده ـ از [تاثیر] این محبت [الهی] ـ شد. پس این اثری معلوم است که، اگر [تو] مؤمنی، شرعاً ـ به سبب ثبوتش ـ توان انکارش نمی‌باشد.

اما عقل سلیم، یا صاحب تجلی الهی در مجلای طبیعی است، پس او عارف آنچه که گفتیم می‌باشد، و یا مؤمن مسلم است که بدان ایمان دارد ـ چنان‌که در خبر

على العاقل[۱] الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة لأنه مؤمن بها.

و أما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل[۲] بنظره الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا، و الوهمُ في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه.

و من ذلك قوله تعالى «ادعوني أستجب لكم». قال تعالى «و إذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان» إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان[۳] من يدعوه[۴]، و إن كان عينُ الداعي عينَ المجيب [۸۳ ـ ب]. فلا خلاف في اختلاف الصور.

فهما صورتان بلاشك. و تلك الصور كلها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيداً حقيقة واحدة شخصية، و أن يده ليست صورة رجله و لا رأسه و لا عينه و لا حاجبه. فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور[۵]، الواحد بالعين. و كالإنسان: واحد بالعين بلا شك. و لا نشك[۶] أن عَمْراً ما هو زيد و لا خالد و لا جعفر، و أن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً.

فهو و إن كان واحداً بالعين، فهو[۷] كثير بالصور و الأشخاص و قد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجلى يوم[۸] القيامة في صورةٍ فيعْرَف، ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحوَّل عنها في صورة فيعْرَف، و هو هو المتجلِّي ـ ليس غيره ـ في كل صورة. و معلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأنَّ العين الواحدة قامت مقام المرآة.

۱. ن: العقل ۲. الوهم فيتخيل ـ ع. ۳. كان تامة: أي إذا وجد من يدعوه. ۴. يدعوه غيره ـ ع.
۵. أ: الصور من غير الباء ۶. ن: و لا شك (ايضاً ـ ع) ۷. الضمير عائد على الانسان. ۸. أ: في يوم

صحیح آمده است ـ. و ناگزیر از تسلط و غلبه وهم است که بر عاقل کاوشگر ـ در آنچه که حق تعالی در این صورت آورده است ـ حکم نماید، زیرا او بدان صورت ایمان دارد.

اما غیر مومن ـ بر وهم ـ به وسیله وهم حکم می‌نماید و به نظر فکریش خیال می‌کند چیزی را که آن تجلی در خواب بخشیده است بر خداوند محال است، و وهم در آن [حکم] ـ از آن حیث که او به غفلت و بی‌خبری خویش آگاهی ندارد ـ از وی جدا نمی‌شود.

از این قبیل است فرموده الهی که: «ادعونی استجب لکم = مرا بخوانید تا اجابتتان کنم ـ ۶۰ / غافر» و فرمود: «اذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان = اگر بندگانم مرا از تو بپرسند، من نزدیک هستم، و چون صاحب دعا مرا بخواند دعای خواننده را اجابت می‌کنم ـ ۱۸۶ / بقره»؛ زیرا اجابت کننده نمی‌باشد مگر آن کسی که او را بخواند باشد؛ و اگر عین درخواست کننده عین اجابت کننده باشد؛ در این صورت خلافی در اختلاف صور نیست.

پس آن دو، بدون شک دو صورت‌اند و تمام آن صور مانند اعضای «زید»اند. پس معلوم است که «زید» حقیقت واحدِ شخصی، و صورت دستش، صورت پا و سر و چشم و ابروانش نیست. پس او کثیرِ واحد است، کثیر به صور است و واحد به عین؛ و مانند انسان، بدون شک به عین، واحد است و شکی نیست که «عمرو» [نه به صورت و نه به صفت] «زید» و خالد و جعفر نیست، و اشخاص این عین واحد، از حیث وجود پایان‌پذیر نیستند.

پس انسان اگرچه از حیث عین واحد است، به صورت‌ها و اشخاص کثیر است؛ و به یقین ـ اگر مؤمنی ـ دانستی که حق تعالی به عینه در روز رستاخیز به صورتی تجلی می‌کند که شناخته می‌شود؛ سپس در صورتی تحوّل می‌یابد که انکار کرده می‌شود؛ بعد از آن در صورتی که شناخته می‌شود تحول می‌یابد. و او در هر صورتی همان متجلی است و غیر او نیست. و معلوم است که این صورت، آن دیگری نیست، پس گویی یک عین است که جانشینِ آینه شده است.

فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عَرَفَه فأقرَّ به. و إذا[1] اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره، كما يرى في المرآة صورته و صورة غيره. فالمرآة عين واحدة[2] و الصور كثيرة في عين الرائي، و ليس في المرآة صورة منها جملة واحدة، مع كون المرآة لها أثر في الصور بوجه و ما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها تُرَدُّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض؛ فلها أثر في المقادير، و ذلك راجع إليها. و إنما كانت [۸۴ ـ أ] هذه التغيرات[3] منها لاختلاف مقادير المرائي.

فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا[4]؛ لا تنظر الجماعة، و هو نظرك من حيث كونه ذاتاً.

فهو غني عن العالمين، و من حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا[5]: فأي اسم إلهي نظرت فيه نفسك أو من نظر، فإنما يظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم: فهكذا هو الأمر إن فهمت.

فلا تجزع و لا تخف فإنَّ الله يحب الشجاعة و لو على قتل حية؛ و ليست الحية سوى نفسك. و الحية حية لنفسها بالصورة و الحقيقة. و الشيء لا يقتل[6] عن نفسه. و إن أفسدت الصورة في الحس[7] فإن الحد يضبطها و الخيال لا يزيلها.

و إذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات و العزةُ و المنعةُ؛ فإنك لا تقدر على فساد[8] الحدود. و أي عزة أعظم من هذه العزة؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت، و بالعقل و الوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد.

و الدليل على ذلك «و ما رميت إذ رميت ولكن الله رمىٰ» و العين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس، و هي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم

۱. ب: فإذا ۲. ب: واحد ۳. ب: التعبيرات؛ التغييرات ـ ع. ۴. المرائى ـ ع. ۵. كالمرائى ـ ع.
۶. ب: يعقل ۷. الحسّى ـ ع. ۸. افساد ـ ع.

چون ناظر به آن به صورت معتقَد خودش در خدا نظر کند، او را شناخته و اقرارش می‌نماید، و اگر اتفاق افتاد که در آن معتقد غیر خودش را ببیند، آن را انکار می‌ورزد، مانند این که در آینه، صورت خود و صورت غیر خودش را مشاهده نماید. بنابراین آینه یک عین است و صورت‌ها در دیدهٔ بیننده بسیار است، در حالی که در آینه به طور کلی صورتی از آن‌ها نیست؛ با این که آینه را به وجهی در صور اثر است و به وجهی دیگر آن را اثری نیست. بنابراین اثری که آن راست این است که شکل صورت‌ها را از کوچکی و بزرگی و درازا و پهنا، تغییر می‌دهد. پس آینه را در مقدار [صور] اثر است و آن [اثر] به آینه بازگشت دارد، همانا این تغییرات از آینه، به سبب تفاوتِ اندازهٔ آینه‌ها می‌باشد.

به عنوانِ مثال یک آینه از این آینه‌ها را بنگر ـ نه اینکه همه را بنگری - و آن نظر تو است [حق را]، از آن حیث که ذات است.

پس او بی نیاز از عالمیان است و از حیث اسمای الهی در آن هنگام، همچون [نظر در] آینه‌هاست. بنابراین در هر اسم الهی که نفست را در آن می‌نگری، و یا هر کس که در آن می‌نگرد، برای ناظر، حقیقت آن اسم ظاهر می‌گردد؛ و کار این گونه است ـ اگر فهمیدی ـ.

بنابراین بی‌تابی مکن و بیم به خود راه مده، زیرا خداوند شجاعت را دوست دارد، اگرچه بر کشتن ماری باشد، و مار جز نفسِ خودت نمی‌باشد. مار به نفس خودش، از حیث صورت و حقیقت، ماراست، و شیء از نفس خود کشته نمی‌شود ـ اگر چه صورت حسّی تباه گردد. زیرا حد، آن را ضبط می‌نماید، و خیال آن صورت را زایل نمی‌سازد.

چون کار بر این گونه است پس این امان و زینهار [الهی] بر ذوات [اشیا] و عزت و ارجمندی و قدرت است، زیرا تو قدرت بر فساد و تباهی حدود نداری و کدام عزت و ارجمندی از این عزت عظیم‌تر است؟ پس به واسطه وهم خیال می‌شود که تو او را کشته‌ای، در حالی که به [حکم] عقل و وهم، صورت در حدّ خود موجود است.

دلیل بر آن: «و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی = تو تیر نینداختی ـ وقتی تیر

أثبته لها وسطاً، ثم عاد بالاستدراك أن اللّٰه هو الرامي في صورة محمدية. و لابد[۱] من الإيمان بهذا.

فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية[۲]. و أخبر الحق نفسُهُ عباده بذلک، فما قال أحد منا عنه ذلك [۸۴ ـ ب] بل هو قال عن نفسه. وَ خَبَرُهُ صدق و الإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه.

فإما عالم و إما مسلم مؤمن. و مما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حكم العقل لا خفاء به.

و ما في علم التجلي إلا هذا، و هو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له. و الذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر؛ و غايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري، إن العين بعد ثبت[۳] أنها واحدة في هذا الكثير، فمن حيث هي علة[۴] في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها، في حال كونها علة، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور، فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علة لها[۵].

هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه، و لم يقف[۶] مع نظره الفكرى. و إذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة، فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق؟

فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم و قد جاءوا[۷] بما جاءوا[۸] به في الخبر عن الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبته العقل و زادوا[۹] ما[۱۰] لا يستقل العقل بإدراكه، و ما يُحِيلُه[۱۱] العقل رأساً و يُقِرُّ به [۸۵ ـ أ] في التجلي[۱۲].

۱. ساقط في ن　۲. ساقط في ن.　۳. أن ثبت ـ ع.　۴. ب: عليه　۵. ب: له　۶. ن: يقدح　۷. جاؤوا ـ ع.
۸. جاؤوا ـ ع.　۹. ب: فيا.　۱۰. بما ـ ع.　۱۱. أ و ن: تخليه　۱۲. ب: التجلي الإلهي (ايضاً ـ ع)

انداختی ـ بلکه خدا بود که تیر انداخت ـ ۱۷ / انفال»، و دیده جز صورت محمدی را که برایش تیرانداختن را در حس اثبات کرده ادراک نکرد، و آن همان است که خداوند در اول تیر انداختن را از او نفی کرد و سپس برایش مقام وسطی اثبات کرد و فرمود:«اذ رمیت = وقتی انداختی»، سپس بازگشته و استدراک فرمود به این که خداوند در صورت محمدی تیرانداز بود، و ناگزیر باید بدان ایمان داشت.

پس به این مؤثر بنگر! به طوری که حق را در صورت محمدی فرود می‌آورد و حق تعالی خودش بندگانش را بدان آگاه ساخت. پس هیچ یک از ما، آن را از جانب خودش نمی‌گوید، بلکه او از خود این را می‌گوید، و خبرش راست است و ایمان بدان واجب، خواه علم آنچه را که فرمود ادراک کنی و یا آن را ادراک نکنی.

پس [مردم] یا عالم‌اند و یا مسلم مؤمن، و آنچه که تو را بر ضعف نظر عقلی از حیث فکر دلالت می‌نماید این که: عقل حکم بر علت می‌کند که آن [علت]، معلول آن‌که علتش است نمی‌تواند باشد. این حکم عقل است که در آن پوشیدگی‌ای نیست.

در علم تجلی جز این نمی‌باشد که علت، معلول آن که علتش است می‌تواند باشد، و آنچه که عقل حکم کند درست است ـ با آزاد ساختن نظر ـ و غایت آن در این است که چون امر را خلاف آنچه که دلیل نظری بدو بخشیده است مشاهده کرد، می‌گوید: عین ـ بعد از آن که ثابت شد که در کثیر واحد است ـ از آن حیث که در صورتی از این صور برای معلولی از معلولات علت است، معلول برای معلول خودش ـ در حالی که علت است ـ نمی‌شود، بلکه حکم به سبب انتقال آن [عین] در صور، انتقال می‌یابد. بنابراین، معلولِ معلولِ خودش است و معلولش، علتِ آن می‌گردد.

این غایت آن [حکم عقل] است، اگر امر را آن گونه که هست بنگرد و همراه با نظر فکریش پایداری نورزد، و چون امر در علیت بدین گونه است، پس گمانت به اتساع و فراخی نظرعقلی در این تنگنا چیست؟

هیچ‌کس از رسولان، صلوات الله علیهم، عاقل‌تر نیست، و از جناب الهی آوردند آنچه را که در خبر آوردند. پس آنچه را که عقل اثبات می‌کند اثبات کردند و در آنچه که عقل به ادراکش استقلال ندارد و عقل آن را یک سره محال نمی‌شمارد و در تجلی الهی بدان اقرار دارد افزودند.

فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حَارَ فيا رآه: فإن كان عبد رب رد العقل إليه، و إن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه[۱]. و هذا لا يكون إلا مادام في هذه النشأة الدنيوية[۲] محجوباً عن نشأته الأخروية[۳] في الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا[۴] كأنهم في الصورة الدنيا[۵] لما يجري عليهم من أحكامها، و الله تعالى قد حوَّلهم في بواطنهم في النشأة الأخروية[۶]، لابد من ذلک. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرک.

فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا و هو على النشأة الآخرة: قد حشر في دنياه و نشر في[۷] قبره؛ فهو يرى ما لا ترون[۸]، و يشهد ما لا تشهدون[۹]، عناية من الله[۱۰] ببعض عباده في ذلک.

فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذي أنشأه الله نشأتين، فكان نبياً قبل نوح[۱۱] ثم رفع و نزل رسولاً بعد ذلک، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته، و يكون[۱۲] حيواناً مطلقاً حتى يَكْشِفَ ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته.

و علامته علامتان الواحدة هذا الكشف، فيرى من يعذب في قبره و من ينعم، و يرى الميت حياً و الصامت متكلماً و القاعد ماشياً.

و العلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر [۸۵ ـ ب] فحينئذ يتحقق بحيوانيته.

و كان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم

۱. الهاء في إليه عائدة على الرب، و في حكمه عائدة على العقل. ۲. ب: الدنيا؛ الدنياويه ـ ع.
۳. الاخراويه ـ ع. ۴. ب: حسياً؛ ههنا ـ ع. ۵. الدنياويه ـ ع. ۶. الاخراوية ـ ع. ۷. من ـ ع.
۸. يرون ـ ع. ۹. يشهدون ـ ع. ۱۰. الله تعالى ـ ع. ۱۱. نوح عليه‌السلام ـ ع. ۱۲. وليكن ـ ع.

چون بعد از تجلی به خود آمد، از آنچه که دیده بود به حیرت افتاد، و اگر بندهٔ «رب» بود، عقل به سوی او [رب] بازگردیده می‌شود و اگر بندهٔ «نظر» بود، حق به حکم آن [عقل] بازگردانده می‌شود، و این نمی‌شود مگر آنکه مادام در دنیا در این نشأهٔ دنیایی، از نشأهٔ اخرویش محجوب و پوشیده باشد، زیرا عارفان در اینجا ظاهرند و گویی در صورت‌های دنیایی‌اند و احکام دنیا بر آنان جاری می‌شود، در حالی که خداوند باطنشان را در نشأهٔ اخروی تحوّل و دگرگونی می‌دهد و ناگزیر از این امر است. پس آنان به صورت ناشناخته‌اند، مگر برای آن کس که خداوند پرده از چشم دلش برداشته باشد و ادراک نماید.

پس هیچ عارف بالله ـ از حیث تجلی الهی ـ نیست، مگر این که بر نشأهٔ اخروی می‌باشد، از دنیایش محشور شده و از گورِ خود زنده شده است. بنابراین او آنچه را که نمی‌بینند می‌بیند و آنچه را که مشاهده نمی‌کنند مشاهده می‌نماید. این عنایتی از جانب خداوند است به بعضی از بندگانش در این امر.

بنابراین هر کس بخواهد بر این حکمت الیاسی ادریسی که خداوند متعال او را در دو نشأه انشا و ایجاد کرد و پیش از نوح، علیه‌السلام، پیغمبر بود و سپس بَرتر شد و بعد از آن فرود آمده و رسول گردید و خداوند برای او بین دو منزلت را جمع آورد، آگاهی پیدا کند، باید از حکم عقلش به شهوتش فرود آید و حَیَوان مطلق شود و آن که آنچه را که هر جنبنده‌ای، جز جنّ و انس، برایش کشف است، کشف او گردد، در آن هنگام می‌داند که به حیوانیتش تحقق یافته است.

نشانهٔ آن دو نشانه است؛ یکی همین کشف است که مشاهده می‌نماید چه کسی در قبر عذاب می‌شود و چه کسی متنعّم و برخوردار است، و مرده را زنده بیند و خاموش را سخن گو و نشسته را راه رونده.

نشانهٔ دوم گنگی است، به طوری که اگر بخواهد بدانچه دیده سخن گوید، نتواند، در این هنگام به حیوانیتش تحقق یافته است.

ما را شاگردی بود که برایش این کشف حاصل شده بود، جز آن که گنگی بر او حفظ نشده بود و به حیوانیتش متحقق نشده بود، و چون خداوند مرا در این مقام

يتحقق بحيوانيته. و لما أقامني اللّٰه في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققاً كلياً، فكنت أرى و أريد النطق[۱] بما أشاهده فلا أستطيع؛ فكنت لا أفرق بيني و بين الخرس الذين لا يتكلمون.

فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية، فيشهد[۲] أموراً هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة[۳] فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صور الطبيعة[۴] علماً ذوقياً.

فإن كوشف على أن الطبيعة عين نَفَسِ الرحمن فقد أوتي خيراً كثيراً، و إن اقتُصِرَ معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله: فيلحق[۵] بالعارفين و يعرف عند[۶] ذلك ذوقاً «فلم تقتلوهم و لكن اللّٰه قتلهم»: و ما قتلهم إلا الحديد و الضارب، و الذي خلف هذه الصور.

فبالمجموع وقع القتل و الرمي، فيشاهد الأمور بأصولها و صورها، فيكون تاماً. فإن شهد النَّفَسَ كان مع التمام كاملاً: فلا يرى إلا اللّٰه[۷] عينَ ما يرى. فيرى الرائي عين المرئي. و هذا القدر كاف، و اللّٰه الموفق الهادي.

۱. ان انطق ـ ع. ۲. أ و ن: فشهد ۳. ب: الصور الطبيعية (ايضاً ـ ع)
۴. ب: «فيعلم من أين يظهر في الصورة الطبيعية علماً الخ»؛ الصور الطبيعية ـ ع. ۵. أ: فليلحق ۶. أ: بعد
۷. اللّٰه سبحانه ـ ع.

پایدار فرمود، به حیوانیت خودم تحقق یافتم ـ تحقق کلی ـ؛ بنابراین می‌دیدم و اراده می‌کردم که به آنچه می‌بینم سخن گویم، اما نمی‌توانستم؛ به طوری که نمی‌توانستم بین خودم و بین گنگانی که توان سخن گفتن ندارند فرق گذارم.

چون بدانچه که گفتیم، تحقق یافت، به عقلی مجرد در غیر ماده طبیعی انتقال می‌یابد، و اموری را مشاهده می‌نماید که اصول آنچه که در صور طبیعت ظاهر می‌شوند می‌باشند. پس به علم ذوقی درمی‌یابد که این حکم در صور طبیعت از کجا ظاهر شده است.

پس اگر برایش کشف شد که طبیعت عین نفَس رحمانی است، خیر فراوانی به او داده شده است، و اگر بر آنچه گفتیم بسنده نماید، پس این مقدار از معرفت که حاکم بر عقل اوست، او را بسنده می‌باشد. بنابراین به عارفان ملحق شده، و در آن مقام به ذوق دست می‌یابد:«فلم تقتلوهم ولکن الله قتلهم = شما آنان را نکشتید، بلکه خدا بود که ایشان را کشت ـ ۱۷ / انفال» و آنان را جز آهن و ضارب و آن که فراسوی این صور است نکشت.

لذا به مجموع، کشتن و تیرانداختن واقع شد؛ لذا امور را به اصول و صورتشان مشاهده می‌کند بنابراین تام می‌باشد. پس اگر نَفَس را مشاهده کند، علاوه بر تمام بودن کامل هم هست، در این صورت جز خدای را عین آنچه می‌بیند مشاهده نمی‌کند؛ پس بیننده را عین دیده شونده می‌بیند و این مقدار [در عرفان] کافی است. خداوند توفیق دهنده و هدایت کننده است و بس.

٢٣
فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

إذ شاء الإله يريد رزقاً ... له فالكون أجمعه غذاء
و إن شاء الإله يريد رزقاً ... لنا فهو الغذاء كما يشاء
مشيئته إرادته فقولوا ... بها قد شاءها فهي المشاء
[٨٦ـ أ]يريد زيادة و يريد نقصاً ... و ليس مشاءه إلا المشاءُ
فهذا الفرق بينهما فحقق ... و من وجه فعينهما سواء

قال تعالى[١] «و لقد آتينا لقمان الحكمة: و من يؤت[٢] الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً». فلقمان بالنص ذو[٣] الخير الكثير بشهادة اللّٰه تعالى له بذلك. و الحكمة قد تكون متلفظاً بها و مسكوتاً[٤] عنها مثل قول[٥] لقمان لابنه «يا بني إنها إن تلك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها اللّٰه».

١. اللّٰه تعالى ـ ع. ٢. أ و ن: أوتي؛ ب: اسقط الجزء المتوسط من الآية ٣. ب: هو ذو
٤. و قد تكون مسكوتاً ـ ع. ٥. من قوله: «ذوالخير» إلى قوله «قول» ساقط في ن.

۲۳
«فص حکمت احسانی در کلمهٔ لقمانی»

هرگاه خداوندبخواهدبرای خود رزقی را اراده نماید
عالم کون به تمامه غذای اوست
و اگر خداوند بخواهد برای ما رزقی اراده نماید
خودش غذای ماست، چنان که ما می‌خواهیم
مشیت‌اوهمان‌اراده‌اوست پس قایل به مشیت شوید
که[حق]آن[اراده] راخواسته پس آن همان مشیت است
گاهی ارادهٔ فزونی می‌کند و گاهی اراده کاستی
در حالی که مشیت او [در هر دو حال] جز مشیت نیست
این فرق مابین آن دو است،پس به تحقیق دریاب
و از وجه دیگر عین هر دو یکی است

خداوند متعال می‌فرماید: «ولقد آتینا لقمان الحکمة = ما به لقمان حکمت دادیم - ۱۲ / لقمان» و فرمود: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا = و هر کس حکمت داده شد به او خیر فراوانی داده شده است - ۲۶۹ / بقره». بنابراین لقمان به نصّ قرآن، دارای خیر فراوان است - به شهادت خداوند بر آن؛ و حکمت گاهی به لفظ درمی‌آید و گاهی مسکوت می‌ماند؛ مانند سخن لقمان نسبت به فرزندش که: «یا بنی انها ان تک مثقال حبة من خردل فتکن فی صخرة او فی السموات او فی الارض یأت بهاالله = ای پسرکم! آن اگر هم وزن دانه خردلی، در سنگی یا در آسمان‌ها و یا در زمین باشد، خداوند آن را بیاورد - ۱۶ / لقمان».

فهذه حكمة منطوق بها، و هي أن جعل اللّٰه هو الآتي بها، و قرر ذلك اللّٰه في كتابه، و لم يردّ هذا القول على قائله.

و أما الحكمة المسكوت عنها و عُلِمَتْ بقرينة الحال، فكونه سكت عن المؤتَى إليه بتلك الحبة، فما ذكره، و ما قال لابنه يأت[1] بها إليك و لا إلى غيرك. فأرسل الإتيان عاماً و جعل المؤتَى به في السموات إن كان أو في الأرض.

تنبيهاً لينظر الناظر[2] في قوله «و هو اللّٰه في السموات و في الأرض». فنبه لقمان بما تكلم[3] و بما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات.

ثم تمم الحكمة و استوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال «إن اللّٰه لطيف[4]» فمن لطفه و لطافته أنه في الشيء المسمى كذا[5] المحدود بكذا عينُ ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ و الاصطلاح.

فيقال هذا سماء و أرض و صخرة و شجر[6] و حيوان و ملك و رزق و طعام. و العين واحدة من كل شيء و فيه. كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة [۸۶ ـ ب]. ثم قالت و يختلف بالأعراض.

و هو قولنا و يختلف و يتكثر[7] بالصور و النسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. و هذا عين هذا من حيث جوهره، و لهذا يؤخذ[8] عين الجوهر في كل حد صورة و مزاج.

فنقول نحن[9] إنه ليس سوى الحق، و يظن المتكلم[10] أن مسمى الجوهر و إن كان حقاً، ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف و التجلي. فهذا[11] حكمة كونه لطيفاً.

۱. بها اللّٰه ـ ع. ۲. ب: المناظر ۳. تكلم به ـ ع. ۴. ن: لطيف خبير؛ ب: اللّٰه لطيف من غير إن
۵. بكذا ـ ع. ۶. أ: وشجرة ۷. ويتكثر ـ ع. ۸. أ: يوجد ۹. يعني الصوفيين
۱۰. المقصود به المتكلم الأشعري ۱۱. ن: فهذه

این حکمت «منطوق بها» است که [لقمان] خداوند را آورندهٔ آن دانه قرار داد و آن سخن را خداوند در کتابش مقرر داشت و آن سخن را بر گوینده‌اش رد نکرد.

اما حکمت مسکوت مانده: آن [حکمت] به قرینه حال دانسته شد، چون از کسی که آن دانه به سوی او آورده می‌شود مسکوت ماند و آورنده را نام نبرد و به فرزندش هم نگفت که خداوند آن دانه را به سوی تو یا به دیگری می‌آورد، و آوردن را به طور عام رها کرد و آورده شده را در آسمان‌ها ـ اگر در آن باشد ـ و یا در زمین قرار داد.

این هشداری است بر این که ناظر، در فرموده‌اش: «و هو الله فی السموات و فی الارض = خداوند یکتا در آسمان‌ها و زمین اوست ـ ۳ / انعام» بنگرد. بنابراین لقمان بدانچه که تکلم کرد و بدانچه که سکوت نمود، هشدار داد که حق تعالی عین هر معلومی است؛ زیرا معلوم، اعم از شیء است، پس او انکر نکرات است.

سپس [لقمان] حکمت را به پایان رسانید و حقش را ادا نمود تا نشأه در آن کامل باشد. پس گفت: «ان الله لطیف = خداوند لطیف است ـ ۱۶ / لقمان». پس از لطافت و لطفش این که خداوند در شیء نامیده شده به نامی معین و محدود به حدی مشخص، عین آن شیء است تا درباره آن جز آنچه که نامش بر آن به توافق و تواطؤ و اصطلاح دلالت دارد گفته نشود.

لذا گفته می‌شود: این، آسمان و زمین و سنگ و درخت و حیوان و فرشته و رزق و غذاست، در حالی که عین در هر چیزی واحد است؛ چنان که اشعریان گفته‌اند: تمام عالم به حسب جوهر [در آن] متماثل است. پس عالم جوهر واحد است، و آن عین سخن ماست که: عین واحد است. سپس قائل‌اند: به حسب اعراض مختلف می‌گردد.

این همان سخن ماست که: به سبب صور و نسبت‌ها اختلاف و تکثر پیدا می‌شود، تا از یکدیگر متمایز گردند و باز گفته شود: این از حیث صورتش و یا عرضش و یا مزاجش و یا هر چیز دیگر که بگویی این نیست، و آن از حیث جوهرش عین آن می‌باشد. از این روی عین جوهر در حد هر صورت و مزاجی اخذ می‌شود.

ثم نعت فقال «خبيراً»[۱] أي عالماً[۲] عن اختبار و هو قوله «و لنبلونكم حتى نعلم» و هذا هو علم الأذواق.

فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً. و لا نقدر[۳] على إنكار ما نص الحق عليه في حق نفسه: ففرَّق تعالى ما بين علم الذوق و العلم المطلق؛ فعلم الذوق مقيد[۴] بالقوى. و قد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله «كنت سمعه»، و هو قوة من قوى العبد، «و بصره» و هو قوة من قوى العبد، «و لسانه» و هو عضو من أعضاء العبد، «و رجله و يده».

فما اقتصر في التعريف[۵] على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء: و ليس العبد بغير هذه[۶] الأعضاء و القوى. فعين مسمى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد، فإن النسب متميزة لذاتها، و ليس المنسوب إليه متميزاً، فإنه ليس[۷] ثَمَّ[۸] سوى عينه في جميع النسب. فهو[۹] عين واحدة [۸۷ ـ أ] ذات نسب و إضافات و صفات.

فمن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين «لطيفٌ خبيرٌ[۱۰]»، سَمَّى بهما الله تعالى. فلو[۱۱] جَعَلَ ذلك في الكون ـ و هو الوجود ـ فقال «كان» لكان أَتمَّ في الحكمة و أبلغ. فحكى الله[۱۲] قول لقمان على المعنى كما قال: لم يزد عليه شيئاً ـ و إن كان قوله «إن الله لطيف خبير» من قول الله ـ لما[۱۳] علم الله[۱۴] من لقمان أنه[۱۵] لو نطق متمماً لتمم بهذا.

۱. «خبيرٌ» ـ ع. ۲. «عالمٌ» ـ ع. ۳. تقدر ـ ع. ۴. ب: مقيدة ۵. ب: بالتعريف ۶. ن: هذه (ايضاً ـ ع)
۷. ن: ساقطة ۸. ثمة ـ ع. ۹. أ: فهي ۱۰. في الاصل: «لطيفاً خبيراً» ۱۱. أ: ولو ۱۲. الله تعالى ـ ع.
۱۳. «فلما» في جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما ـ أي فلما علم الخ، حكى الله قول لقمان على ما هو عليه. ولكن جامي والنابلسي يقرآن: لما؛ و أنا أفضلها. فلما ـ ع. ۱۴. الله تعالى ـ ع. ۱۵. أ و ن: ساقطة

پس گوییم: این جز حق تعالی نیست، و متکلم [اشعری] پندارد که نامیده شده به جوهر ـ اگر چه حق است ـ اما عین حقی که صاحبان کشف و تجلی اطلاع دارند [و اطلاق می‌کنند] نمی‌باشد. این حکمت لطیف و دقیق بودن اوست.

سپس [لقمان] او را توصیف کرد و گفت: «خبیر = کاردان ـ ۱۶ / لقمان»، یعنی: دانای از روی آزمایش و امتحان است، و آن فرمودهٔ الهی است که: «و لنبلونکم حتی نعلم = شما را آزمایش می‌کنیم تا معلوم بداریم ـ ۳۱ / محمد» و این همان علم اذواق است.

پس خداوند خویش را با علم و آگاهیش به نفس الامر و واقع، بهره‌مند علم قرار داد، و تو توان انکار آنچه را که حق تعالی درباره خودش تنصیص کرده نداری. بنابراین خداوند متعال مابین ذوق و علم مطلق فرق نهاد. پس علم ذوق مقید به قواست؛ و خداوند متعال از خویش خبر داده که او عین قوای بنده‌اش می‌باشد؛ در فرموده‌اش: «کنت سمعه»، و آن قوه‌ای از قوای بنده است ـ و «بصره»، و آن قوه‌ای از قوای بنده است، و «لسانه»، و آن عضوی از اعضای بنده است، و «رجله و یده».

بنابراین [خداوند] در تعریف تنها بر قوا بسنده نکرد، که اعضا را هم بیان فرمود، و بنده غیر از این اعضا و قوا نیست. بنابراین عین نامیده شده به بنده، همان حق است، نه عین بنده که سید و سرورش است؛ زیرا نسبت‌ها به ذاتشان از یکدیگر متمایزند، و منسوب به او [حق تعالی] متمایز نیست، چه این‌که در واقع ـ در تمام نسبت‌ها ـ جز عین او نمی‌باشد، پس او یک عین است که دارای نسبت‌ها و اضافات و صفات است.

سپس تمام حکمت لقمان در آموختنش مر فرزندش را در این آیه، این دو اسم الهی «لطیف خبیر» بود که آورد و خداوند متعال را به آن دو نامید. بنابراین اگر «کان» را ـ در کون که عبارت از وجود است ـ می‌آورد و می‌گفت: کان‌الله [به جای ان الله] هر آینه در حکمت تمام‌تر بودی و رساتر، لذا خداوند سخن لقمان را بر معنا حکایت کرد و بر آن چیزی نیفزود؛ اگرچه: «ان‌الله لطیف خبیر» از قول خداوند است از آن روی که خداوند می‌دانست که لقمان اگر سخن خود را تمام کند مسلماً به این تمام خواهد کرد.

و أما قوله «إن تك مثقال حبة من خردل» لمن هي له غذاء، و ليس إلاّ الذَّرَّة المذكورة في قوله[۱] «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، و من يعمل مثقال ذرة شرا يره». فهي أصغر متغذٍّ و الحبة من الخردل أصغر غذاء. و لو كان ثم[۲] أصغر لجاء به.

كما جاء بقوله تعالى «إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها»[۳]. ثم لما علم أنه ثَمَّ ما هو أصغر من البعوضة قال «فما فوقها» يعني في الصغر. و هذا قول الله ـ و التي في «الزلزلة» قول الله أيضاً. فاعلم ذلك.

فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة و ثَمَّ ما هو أصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة و الله أعلم.

و أما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة: و لهذا أوصاه[۴] بما فيه سعادته إذا عمل بذلك.

و أما حكمة وصيته في نهيه «إياه» أن لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم[۵]؛ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام [۸۷ ـ ب] و هو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه و هذا غاية الجهل. و سبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، و لا بحقيقة الشيء إذا اختلفت[۶] عليه الصور في العين الواحدة، و هو لا يعرف أن ذلك الاختلاف[۷] في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام.

۱. قوله تعالى ـ ع. ۲. ثمة ـ ع. ۳. «فما فوقها» ساقط فى ب. ۴. أ: أوصى؛ وصّاه ـ ع.
۵. أ و ن: ظلم؛ ولكن الآية «لظلم». ۶. ب: اختلف ۷. ب: اختلاف

اما این که گفته: «ان تک مثقال حبّة من خردل = اگر هم‌وزن دانهٔ خردلی باشد ـ ۱۶ / لقمان»، برای کسی که آن برایش غذاست و جز ذره مذکور نمی‌باشد؛ در فرموده‌اش: «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره = هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کرده باشد پاداشش را ببیند، هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کرده باشد سزای آن را بیند ـ ۷ و ۸ / زلزال»؛ پس او کوچک‌ترین غذا خورنده است و دانهٔ خردل کوچکترین غذاست. پس اگر در واقع کوچک‌تر بود، مسلماً آن را بیان می‌فرمود.

چنان که فرموده: «ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضة = خدا آزرم ندارد که به پشه‌ای مثال زند ـ ۲۶ / بقره»؛ چون می‌داند که در واقع چیزی که کوچک‌تر از پشه هم هست می‌باشد، فرمود: «فما فوقها = و آنچه بالاتر از آن است ـ ۲۶ / بقره»، یعنی: در کوچکی. این فرمودهٔ الهی است، و آنچه که در سورهٔ زلزال آمده نیز فرمودهٔ الهی است؛ پس این را نیک بدان.

ما می‌دانیم که خداوند بر هم‌وزن مورچه بسنده نکرد، در حالی که از آن کوچک‌تر هم هست. پس این را برای مبالغه بیان داشت؛ خداوند داناست و بس.

اما تصغیر او مرنام فرزندش را، تصغیر رحمت است؛ از این روی او را به چیزی که اگر بدان عمل کند، سعادتش در آن است، سفارش کرد.

اما حکمت سفارشش در بازداشتن او و از اینکه: «لا تشرک بالله فان الشرک لظلم عظیم = به خداوند شرک میاور که شرک ستمی بزرگ است ـ ۱۳ / لقمان». مظلوم مقام است [مشرک] آن را به انقسام موصوف کرد؛ و حال آن‌که عین واحدی است، زیرا جزعین او با او شریک نمی‌شود، و این نهایت جهل و نادانی است و سبب آن این که شخصی که وی را معرفت به امر ـ آن گونه که هست ـ و به حقیقت شیء نیست، چون در عین واحد، صور بر او مختلف گردد و نمی‌داند که این اختلاف در عین واحد است، صورت [واحد] را در آن مقام مشارک دیگری قرار داده و برای هر صورتی بخشی از آن مقام قرار می‌دهد.

و معلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة[۱] ليس عَين[۲] الآخر الذي شاركه، إذ هو للآخر[۳]. فإذن ما ثم[۴] شريك على الحقيقة. فإن كل واحد على حظّه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه. و سبب ذلك الشركةُ المشاعة، و إن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة. «قل ادعوا اللّٰه او ادعوا الرحمن» هذا روح المسألة.



۱. أ: الشركة

۲. «عين» في جميع المخطوطات الثلاثة و في شروح القاشاني و بالي والقيصري، ولكن النابلسي و جامي يقرآن «غير». ۳. أ: أو هو للآخر؛ ن: أو هو الآخر ۴. ثمة ـ ع.

معلوم است که در شریک چیزی که بدان اختصاص دارد و در آن مشارکت واقع شده است، عین بخش دیگر که [دیگری] با او مشارکت دارد نیست، چون آن خاص دیگری است. بنابراین در واقع شریکی نیست، زیرا هر یک بر بهره و نصیب خویش ـ که درباره‌اش گفته شده: بین آن دو در آن مشارکت است ـ می‌باشد، و سبب آن، شرکت «مشاعه» است و اگر مشاعه باشد، در آن صورت تصرف از جانب یکی از آن دو، اشاعت را باطل می‌سازد. «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن = بگو: «الله» را بخوانید و یا رحمان را ـ ۱۱۰ / اسراء»؛ این روح مسأله است.



۲٤
فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

اعلم[1] أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى «و وهبنا له من رحمتنا» يعني لموسى «أخاه هارون نبيا». فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسى سِنّا، و كان موسى أكبر منه نبوّة.

و لما كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليهماالسلام «يا بن أمّ» فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم. و لو لا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية.

ثم قال «لا تأخذ بلحيتي» [۸۸ ـ أ] «و لا برأسي فلا تشمت بي الأعداء». فهذا كله نَفَسٌ من أنفاس الرحمة. و سبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه. فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى و الرحمة.

فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون بريء منه. و الرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره و أنه أسن منه. فكان[2]

۱. «انى جاعلك للنّاس اماماً» اى خليفةً عليه. اعلم الخ ـ ع.   ۲. ب: و كان.

۲۴

«فص حکمت امامی در کلمهٔ هارونی»

بدان! وجود هارون، علیه‌السلام، از مرتبه و حضرت رحموت است، به دلیل فرموده‌اش: «و وهبنا له من رحمتنا = و از رحمت خویش به او بخشیدیم ـ ۵۲/مریم»، یعنی به موسی بخشیدیم: «اخاه هارون نبیا = برادرش، هارون پیغمبری را ـ ۵۲ / مریم». پس نبوتش از حضرت رحموت بود؛ زیرا او به سال از موسی بزرگتر بود و موسی به نبوت از او بزرگتر.

چون نبوت هارون از حضرت رحموت است، از این روی به برادرش موسی گفت: «یابن امّ = ای پسر مادرم ـ ۹۴ / طه». او را به مادرش ندا داد، نه به پدرش، زیرا رحم از مادر است ـ نه پدر ـ در حکم افزون‌تر می‌باشد، و اگر آن رحمت نبود، بر اقدام به تربیت پایداری نمی‌کرد.

پس گفت: «لا تأخذ بلحیتی و لابرأسی = ریش و سر مرا مگیر ـ ۹۴ / طه»، «فلا تشمت بِیَ الاعداء = و شادمانی دشمنان را بر من مپسند - ۱۵۰ / اعراف». تمام اینها نفسی از انفاس رحمت است و سبب آن عدم پایداری در نظر کردن به الواحی که در دستش بود و آنها را از دست انداخت، بوده است. بنابراین اگر نظرِ او در آنها نظری تثبیت یافته و محقق بود، در آنها هدایت و رحمت می‌یافت.

هُدیٰ: بیان امری است که واقع شد و موسی را به غضب آورد، چیزی که هارون از آن مبرا بود؛ و به برادرش رحمت بود، پس ریش او را در برابر دیدگان قومش

ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة اللّٰه، فلا يصدر منه إلا مثل هذا.

ثم قال هارون لموسى عليهما السلام «إِني خشيت أَن تقول فرقت بين بني إسرائيلَ» فتجعلني سبباً في تفريقهم فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري و تقليداً له، و منهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلک.

فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم[۱] إليه، فكان[۲] موسى أعلم بالأمر من[۳] هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن اللّٰه قد قضى ألاّ يُعْبَد[۴] إلا إياه: و ما حكم اللّٰه بشيء إلا وقع.

فكان عتب موسى أخاه هارون لِمَا وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه كل شيء. فكان موسى يربي هارون تربية علم و إن كان أصغر منه في السن.

و لذا[۵] لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامري فقال له «فما خطبك [۸۸ ـ ب] يا سامري» يعني فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص، و صنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم.

فإن عيسى يقول لبني إسرائيل «يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء». و ما سمي المال مالاً[۶] إلا لكونه

۱. ساقطة في ب ۲. ب: و كان ۳. اعلم من ـ ع. ۴. ب: تعبدوا. ن: نعبد. ۵. لذلک ـ ع. ۶. ب: مال

نمی‌گرفت، با این که از خودش مسن‌تر بود. بنابراین این [عمل] از جانب هارون شفقت و مهربانی بر موسی بود، چون نبوت هارون از رحمت الهی بود، لذا از او جز چنین چیزی صادر نمی‌گشت.

سپس هارون به موسی، علیهماالسلام، گفت: «انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی‌اسرائیل = من بیم از آن دارم که بگویی بین بنی‌اسرائیلیان جدایی انداختی = ۹۴ / طه» و مرا سبب در پراکندگیشان قرار دهی؛ زیرا عبادت گوساله بین آنان جدایی و پراکندگی انداخته بود. بعضی از آنان به پیروی سامری و تقلید از او گوساله را پرستش می‌کردند، و بعضی دیگرشان از پرستش او خودداری می‌کردند تا موسی به نزدشان باز آید و در آن امر از او پرسش کنند.

از این روی هارون ترسید که این پراکندگی بین آنان بدو نسبت یابد، در حالی که موسی از هارون به حقیقت امر داناتر بود، زیرا می‌دانست که گوساله‌پرستان چه کسی را پرستش می‌کردند؛ چون او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود، چنان که فرمود: و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه = پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید ـ ۲۳ / اسراء» و خداوند به چیزی حکم نمی‌کند مگر آن‌که واقع می‌شود.

بنابراین نکوهش موسی مر برادرش هارون را از آن جهت بود که چون امر واقع شد، انکار سر زد و گشادگی و اتساع نداشت؛ زیرا عارف کسی است که حق تعالی را در هر چیزی مشاهده می‌کند، بلکه او را عین هر چیزی می‌بیند. بنابراین موسی هارون را تربیت کرد ـ تربیت علمی ـ اگر چه [موسی] در سال از او کهتر بود.

از این روی هنگامی که هارون بدو گفت ـ آنچه را که گفت ـ به سوی سامری بازگشت و بدو گفت: «فما خطبک یا سامری = ای سامری! کارت چیست؟ ـ ۹۵ /طه»، یعنی: در آنچه ساختی ـ از عدول و انحرافت بر اختصاص بخشیدن به صورت گوساله ـ و ساختنت این هیأت را از زیور قوم، تا آن که به سبب اموالشان دل‌هایشان را گرفتی.

چون عیسی به اسرائیلیان می‌گفت: «ای اسرائیلیان! قلب هر انسانی آنجاست که دارایی‌اش آنجاست، بنابراین اموالتان را در آسمان قرار دهید تا دل‌های شما در

بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة. فهو[۱] المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه، و ليس للصور[۲] بقاء.

فلابد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفاً. و قال له «انظر[۳] إلى إلهک» فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنه بعض المجالي الإلهية: «لأحرقنّه» فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان، و لا سيما و أصله ليس من حيوان، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ما له إرادة بل هو[۴] بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه[۵].

و أما الحيوان فهو ذو إرادة و غرض فقد يقع منه[۶] الإباءة في بعض التصريف: فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان. و إن لم يكن له هذه القوة أو يصادف[۷] غرضَ الحيوان انقاد مذلَّلاً لما يريده منه.

كما ينقاد[۸] مثلُهُ لأمر فيما رفعه الله به ـ من أجل المال الذي يرجوه منه ـ المعبَّر عنه في بعض [۸۹ ـ أ] الأحوال بالأجْرة في قوله «و رفعنا بعضهم[۹] فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم[۱۰] بعضاً سخرياً». فما[۱۱] يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته: فإن المثلين ضدان.

فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته و يتسخر[۱۲] له ذلك الآخر

۱. أ: وهو ۲. ب: المصور ۳. ن: «و قال انظر»؛ ب: «و قال له موسى انظر». ۴. ب: هم ۵. اباءة ـ ع.
۶. ب: ساقطة ۷. أي يصادف الإنسان
۸. أي كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنساناً على انسان. و يكون الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة؛ ينقاد الانسان ـ ع. ۹. أ: بعضهم (في الاصل: بعضكم)
۱۰. أ: بعضهم (في الاصل: بعضكم) ۱۱. ب: مما ۱۲. أ: و يسخر

آسمان باشد»؛ و دارایی، مال نامیده نشد مگر از آن جهت که دل‌ها ذاتاً بدان تمایلِ پرستش دارد. پس مال مقصود اعظم است که در دل‌ها معظّم و بزرگ می‌نماید، زیرا در دل‌ها نیاز و افتقار بدان می‌باشد؛ و صورت‌ها را بقایی نیست.

پس ناگزیر صورت گوساله از بین می‌رفت، اگر موسی به سوزاندنش شتاب نمی‌کرد؛ لذا غیرت بر او غالب گشت و آن را سوزاند و خاکستر آن صورت را در دریا بر باد داد ـ بر باد دادنی ـ و بدو گفت: «انظر الی الهک = به الاهت بنگر! ـ ۹۷ / طه». پس آن را از راه هشدار ـ برای تعلیم ـ اِلاه خواند؛ چون می‌دانست که آن بعضی از مجالی الهی است: «لنحرقنّه = آن را می‌سوزانیم ـ ۹۷ / طه»؛ زیرا حیوانیت انسان دارای تصرف در حیوانیت حیوان است، چون خداوند آن را مسخر انسان ساخته است؛ به خصوص که اصل گوساله از حیوان نبود. پس در [قبول] تسخیر اعظم بود، چون غیر حیوان را اراده‌ای نیست. بلکه به حکم کسی که در آنها تصرّف هست ـ بدون خودداری‌اش.

اما حیوان: دارای اراده و غرض و هدف است، لذا گاهی در بعضی از تصرفات [انسان، از حیوان] ابا و امتناع واقع می‌شود. پس اگر در حیوان قوهٔ آشکار ساختنِ آن اِبا باشد، نسبت بدانچه که انسان از وی می‌خواهد از او سرکشی سر می‌زند، و اگر این چنین قوه‌ای وی را نباشد، و یا [غرض انسان] موافق با غرض حیوان باشد، حیوان منقاد شده و در برابر ارادهٔ آنچه که انسان اراده دارد خوار و رام خواهد شد.

هم چنان که او [انسان] منقاد همانند خودش [از مردمان] ـ در آنچه خداوند به سبب اختصاص امری به او، او را بالا برده و رفعت داده است ـ می‌گردد، از برای مالی که از او امید دارد و از آن [مال] در بعضی از احوال به اجرت و مزد تعبیر می‌شود، و در فرمودهٔ الهی: «و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سخریا = و آنان را به مرتبت بالای یکدیگر برده‌ایم تا همدیگر را به تسخیر گیرند ـ ۳۲ / زخرف». پس مسخر او ـ آن‌که همانندش است ـ نمی‌شود، مگر از حیوانیتش ـ نه از انسانیتش ـ زیرا دو همانند، دو ضدند.

بنابراین آن‌که در منزلت به مال و یا به جاه و مقام از او بالاتر است، به انسانیت

ـ إما خوفاً أو طمعاً ـ من حيوانيته لا من إنسانيته: فما تسخر[۱] له مَنْ هو مثله.

ألا ترى ما بين البهائم من التحريش[۲] لأنها أمثال؟ فالمثلان ضدان، و لذلك قال «و رفع بعضكم فوق بعض درجات»[۳]: فما[۴] هو معه في درجته. فوقع[۵] التسخير من أجل الدرجات.

و التسخير على قسمين: تسخيرٌ مراد[۶] للمسخِّر، اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيد لعبده و إن كان مثله في الإنسانية، و كتسخير السلطان لرعاياه، و إن كانوا أمثالاً[۷] له[۸] فيسخرهم بالدرجة.

و القسم الآخر[۹] تسخير بالحال كتسخير الرعايا للملک[۱۰] القائم بأمرهم في الذب عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظه أموالهم و أنفسهم عليهم. و هذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك[۱۱] مليكهم[۱۲]، و يسمى على الحقيقة تسخير المرتبة. فالمرتبة[۱۳] حكمت عليه بذلک.

فمن الملوك من سعى[۱۴] لنفسه، و منهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم و حقهم، فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه [۸۹ ـ ب] و أجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون[۱۵] عباده.

فالعالَم كله مسخِّر[۱۶] بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخَّر. قال تعالى «كلَّ يوم هو في شأن».

۱. أ و ن: يسخر (ايضاً ـ ع) ۲. ب: التجريس ۳. «و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات» ـ ع.
۴. فما هو أي المسخر ليس مع المسخر في درجته. ۵. أ: فوق. ۶. ن: مداره، و هو تحريف
۷. «أمثالاً له» ساقطة في ب ۸. له في الانسانية ـ ع. ۹. أ: يسخر ۱۰. أ و ب: الملک.
۱۱. يسخرون بذلک ـ ع. ۱۲. ملكهم ـ ع. ۱۳. ب: ساقطة؛ أ: والمرتبة ۱۴. ب: يسعى ۱۵. شؤون ـ ع.
۱۶. ن: يسخر

خودش او را تسخیر می‌کند، و دیگری که تسخیر او شده ـ یا از روی ترس و بیم و یا از حیث طمع ـ روی حیوانیتش چشم‌داشتی دارد، نه از سوی انسانیتش. پس آن که همانند او [در مرتبه] است مسخر او نمی‌گردد.

آیا چهارپایان را نمی‌بینی که میانشان دشمنی است؟ چون آنها امثال و همانندهایند، و دو همانند دو ضد هم‌اند. از این روی فرمود: «و رفع بعضکم فوق بعض درجات = بعضی‌تان را به مرتبت‌ها بالای بعض دیگر برده است ـ ۱۵۶ / انعام». پس او در درجه‌اش با وی نمی‌باشد. پس تسخیر به سبب درجات واقع شده است.

تسخیر بر دو نوع می‌باشد: تسخیری است که مراد مسخر ـ اسم فاعل [تسخیر کننده] ـ است که در تسخیرش مر این شخص تسخیر شده را قاهر و چیره می‌باشد؛ مانند تسخیر مالک مر بنده‌اش را، اگر چه در انسانیت همانند اوست، و مانند تسخیر پادشاه مر رعایای خویش را، اگرچه در انسانیت امثال اویند، بنابراین آنان را به درجه تسخیرشان می‌کند.

نوع دیگر: تسخیر به حال است، مانند تسخیر رعایا مر پادشاه را که عهده‌دار کار آنان، در دفع از آنان و حمایتشان، و کارزار با کسی که با آنان دشمنی می‌ورزد، و حفظ اموال و جانشان را، تمام این‌ها تسخیر به حال است از جانب رعایا، که بدان پادشاهشان را تسخیر می‌کنند و در واقع «تسخیر مرتبه» نامیده می‌شود. بنابراین مرتبه، بر او [پادشاه] بدان [امور] حکم می‌کند.

بعضی از پادشاهان هست که برای نفس خودش کوشش می‌کند و بعضی دیگر از پادشاهان هست که امر را می‌داند و می‌فهمد که به سبب مرتبه در تسخیر رعایای خودش است، لذا قدر و حق آنان را می‌داند و خداوند هم بر آن [دانستن امر] پاداشش دهد ـ پاداش عالمیان به امر، آن گونه که بر آن است ـ و پاداش چنین شخصی بر خداست، چون حق تعالی است که در شؤون بندگان خود است.

بنابراین عالَم به حال، مسخر کسی است که امکان ندارد بر او اطلاق مسخر شدن کرد، خداوند می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن = هر روز او در کاری است ـ ۲۹ / رحمان».

فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه، حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليُعْبَد[1] في كل صورة. و إن[2] ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد[3] ما تلبست عند عابدها بالألوهية. و هذا ما بقي نوع من الأنواع إلا و عبد إما عبادة تأله و إما عبادة تسخير. فلابد من ذلك لمن عقل[4].

و ما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس[5] بالرفعة عند العابد و الظهور بالدرجة في قلبه: و لذلك تسمى[6] الحق لنا برفيع الدرجات، و لم يقل رفيع الدرجة. فكثَّر الدرجات في عين واحدة. فإنه قضى ألا يعبد[7] إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة.

أعطت كل درجة مجلى إلهياً عُبِدَ فيها. و أعظم مجلى عُبِدَ فيه و أعلاه «الهوى» كما قال «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه» و هو أعظم معبود، فإنه لا يعبد شيء إلا به، و لا يعبد هو[8] إلا بذاته، و فيه أقول:

و حق الهوى إن الهوى سبب الهوى   و لولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله؛ كيف تمم في حق[9] من عبد هواه و اتخذه إلهاً فقال «وَ أَضَلَّهُ اللّٰه عَلىٰ عِلْمٍ» و الضلالة[10] الحيرة.

و ذلك أنه لما[11] رأى هذا العابِدَ [۹۰ ـ أ] ما عَبَدَ إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته لله[12] كانت عن هوى

۱. ب: لبعد ۲. ن: فإن ۳. ن: بعدم ۴. أ: غفل ۵. ب: تلبس ۶. ب: يسمى (ايضاً ـ ع)
۷. ب: تعبدوا؛ نعبد ـ ع. ۸. ن: ساقطة ۹. «في حق» ساقطة في ب ۱۰. أ: والضلال
۱۱. جواب لما قوله «واضلّه اللّه». ۱۲. أ: حتى عبادته اللّه

پس قادر نبودن هارون بر بازداشتن از پرستش گوساله، و عدم نفوذ قول و فعل و تسلّطش بر ایشان ـ آن چنان که موسی را بر آن تسلط بود ـ حکمتی است از جانب خداوند که در وجود ظاهر است، تا در هر صورتی پرستش شود، هر چند که آن صورت از بین می‌رود، و هیچ صورتی از بین نرفت مگر بعد از آن که در نزد عابد و پرستنده‌اش، به الوهیت تلبّس و آمیزش پیدا کرد. از این روی هیچ نوعی از انواع باقی نماند مگر آن‌که پرستش شد، یا پرستش تألّه و یا پرستش تسخیر، و کسی که عقل و خرد دارد، ناگزیر از [دانش] آن است.

هیچ چیزی در عالم مورد پرستش قرار نمی‌گیرد، مگر بعد از تلبّس به رفعت و بلندی ـ نزد عابد و پرستنده ـ و ظهور به درجه [و مرتبت] در قلب او، از این روی حق تعالی [خودش] را برای ما «رفیع‌الدرجات» نامید و نفرمود: «رفیع‌الدرجة»، پس درجات را در عینِ واحد کثیر کرد، چون او حکم کرده که جز او در درجات مختلف بسیار پرستیده نشود.

هر درجه‌ای را مجلایی الهی بخشیده که در آن پرستش شود، و بزرگترین و بالاترین مجلایی که در آن پرستش می‌شود «هویٰ» می‌باشد، چنان که فرمود: «افرأیت من اتخذ الهه هواه = آیا آن کس را ندیدی که هوسش را الاه خویش گرفته بود؟ ـ ۲۳ / جاثیه»؛ پس آن بزرگترین معبود است، زیرا چیزی جز بدان پرستش نمی‌شود، و او جز به ذات خودش پرستش نمی‌شود؛ در این باره گفته‌ام:

سوگند به حق هویٰ که هویٰ سبب هواست

و اگر در قلب هویٰ نبود هویٰ پرستش نمی‌شد

آیا نمی‌نگری که علم حق تعالی به اشیا چه کامل است؟ و چگونه آن را دربارهٔ کسی که هوایش را پرستش کرد و او را الاه گرفت به اتمام رسانید و فرمود: «واضله الله علی علم = خدا او را از روی علم به گمراهی کشید ـ ۲۳ / جاثیه»؟ و ضلالت عبارت از حیرت است.

و این بدان جهت است که: وقتی این عابد را مشاهده کرد که جز هوایش را ـ به انقیادش مر طاعت آن را ـ عبادت نمی‌کند، یعنی در آنچه که آن [هویٰ] از عبادت آن

أيضاً، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى ـ و هو الإرادة بمحبةٍ[۱] ـ ما عبد الله و لا آثره على غيره.

و كذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم و اتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمراً ما يكفّر من يعبد سواه.

و الذي عنده أدنى تنبه[۲] يحار لاتحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد. «وأضله الله» أي حيّره «علىٰ علم» بأن كل عابد ما عبد إلا هواه و لا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف.

و العارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى[۳] للحق يعبد فيه و لذلك سمَّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه.

و الألوهية[۴] مرتبة تخيل[۵] العابد له أنها مرتبة معبوده، و هي[۶] على الحقيقة مجلى الحق[۷] لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص. و لهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة «ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفىٰ» مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا «أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب». فما أنكروه بل تعجبوا [۹۰ ـ ب] من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور و نسبة الألوهة[۸] لها.

۱. ب: بمحبته؛ محبته ـ ع. ۲. أ و ب: تنبيه ۳. ن: محملاً ۴. أ: والألوهة
۵. ب: يتخيل؛ أ: يخيل للعابد له. ۶. ن: وهو، والأصح و هي أي مرتبة معبوده ۷. للحق ـ ع.
۸. ن: الألوهية (ايضاً ـ ع)

کس از اشخاص که آن را می‌پرستند دستور داده است؛ حتی عبادت او [عابد] مر خدای را نیز جز از هویٰ نیست، زیرا اگر برای او در آن جناب مقدس ـ هویٰ ـ که عبارت از اراده به سبب محبتش است نبود، خدای را نه پرستش می‌کرد و نه او را بر غیر او بر می‌گزید.

همچنین هر کس که صورتی از صور عالم را بپرستد و آن را الاه گرفته باشد، آن را جز به واسطهٔ هویٰ نگرفته است. بنابراین عابد پیوسته تحت تسلط و غلبهٔ هوای خودش است. سپس چون [حق تعالی] مشاهده کرد که معبودات در میان عابدان گوناگون است، بنابراین عابد، چیزی را که دیگری می‌پرستد تکفیر می‌نماید.

کسی که دارای کوچک‌ترین آگاهی باشد، از جهت اتحاد هویٰ و بلکه از حیث احدیت هویٰ در حیرت می‌افتد، زیرا در هر عابدی یک عین است: «و اضله الله علی علم = او را خدا از روی علم به گمراهی کشید ـ ۲۳ / جاثیه»، یعنی او را بر علم به حیرت انداخت، به این که هر عبادی جز هوای خویش را نمی‌پرستد و جز هوای خودش او را به بندگی نمی‌گیرد، خواه [هوایش] موافق با امر مشروع باشد و یا موافق با شرع نباشد.

عارف مکمّل کسی است که هر معبودی را مجلای حق می‌بیند که حق در آن پرستش می‌شود؛ از این روی همهٔ آنها را الاه نامیدند ـ با نام خاصش به سنگ و یا درخت و یا حیوان و یا انسان و یا ستاره و یا فرشته ـ این نام شخصیتِ در آن است.

الوهیت مرتبه‌ای است که عابد برای او [معبودش] تخیل می‌کند که آن مرتبهٔ معبود [خاص] اوست، در حالی که الوهیت در حقیقت مجلای حق است در چشم این عابد خاص که بر این معبود ـ در این مجلای خاص ـ معتکف می‌باشد. از این روی آنکه گفتاری جاهلانه دارد گوید: «ما نعبدهم الالیقربونا الی الله زلفی = آنها را جز برای آن‌که بر خدا تقربمان دهند نمی‌پرستیم ـ ۳ / زمر» ـ با این‌که معبودات را آلهه نامیدند ـ تا جایی که گفتند: «اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشیء عجاب = چگونه خدایان را یک خدا قرار داده که این کاری شگفت است ـ ۵ / ص». پس او را انکار نکردند، بلکه از آن به شگفت آمدند، زیرا آنان در نزد کثرت صور و نسبت الوهیت به آنها وقوف نمودند.

فجاء الرسول و دعاهم إلى إله واحد[۱] يعرَفُ و لا يُشْهَد، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم و اعتقدوه في قولهم «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى اللّٰه زلفى» لعلمهم بأن تلك الصور[۲] حجارة. و لذلك قامت الحجة عليهم بقوله «قل سموهم»: فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة.

و أما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا[۳] بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين.

فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، و إنما عبدوا اللّٰه فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم[۴] و جَهِلَه المنكِرُ الذي لا علم له بما تجلى، و يستره[۵] العارف المكمل من نبي و رسول و وارث عنهم. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة اللّٰه ايّاهم بقوله «قل إن كنتم تحبون اللّٰه فاتبعوني يحببكم اللّٰه».

فدعا إلى إله يُصْمَد إليه و يُعْلَم من حيث الجملة، و لا يشهد «و لا تدركه الأبصارُ»، بل «هو[۶] يدرك الأبصار» لِلُطفه و سريانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك[۷] أرواحَهَا المدبرةَ أشباحَهَا و صورَها الظاهرة.

۱. الى واحد ـ ع. ۲. ن: الصورة ۳. ب: يكون ۴. أي من الأصنام ۵. ن: أو ستره؛ وستره ـ ع.
۶. ب: ساقطة ۷. أ و ن: تدركه

پس رسول آمد و آنان را به الاه واحد که معروف است و مشهود نیست فراخواند [واحد و معروف بودن او] به سبب شهادت آنان است که او را نزد خودشان اثبات کرده و در گفتارشان: «ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی = آنها را جز برای آن‌که به خدا تقربمان دهند نمی‌پرستیم ـ ۳ / زمر» به او اعتقاد داشتند، برای این‌که می‌دانستند آن صورت، سنگ است. از این روی حجت بر آنان اقامه شد ـ به فرمودهٔ الهی: «قل سموهم = نام آنها را بگویید ـ ۳۳ / رعد»، پس آنها را نام نمی‌بردند مگر بدانچه که می‌دانستند که آن نام‌ها مر آنها را حقیقی است.

اما عارفان به امر ـ آن گونه که هست ـ به صورت انکار ظاهر می‌شوند مر آنچه از صور را که پرستش می‌شود؛ زیرا مرتبهٔ آنان در علم این را به آنان می‌بخشد ـ که به حکم وقت ـ به حکم رسولی باشند که بدو ایمان آورده‌اند، لذا بر آنان [انکار] ورزیده و بدان [انکار] مؤمن نامیده شدند.

پس اینان عابدان وقت‌اند، با علمشان به این که آنان از آن صور، اعیان آنها را پرستش نکرده‌اند، بلکه ـ به حکم تسلط و غلبهٔ تجلی که آن را از آنها شناخته‌اند ـ خداوند را در آنها پرستش می‌نمایند، و منکری که وی را بدانچه تجلی می‌کند، علم نیست، آن را انکار می‌ورزد و عارف مکمّل از نبی و رسول و وارث از آنان آن را می‌پوشاند، لذا آنان را دستور به اجتناب از آن صور می‌دهد ـ چون رسول وقت از آنها اجتناب ورزید ـ برای پیروی رسول و چشمداشت در محبت خداوند مر آنان را که به فرموده‌اش ثابت است: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفرلکم = بگو: اگر خدای را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و بیامرزدتان ـ ۳۱ / آل‌عمران».

پس [رسول] دعوت به سوی الاهی کرد که صمد است و به طریق اجمال دانسته می‌شود و ذات او مشهود نمی‌گردد: «لا تدرکه الابصار = دیدگان او را در نیابند ـ ۱۰۳ / انعام»، بلکه «هو یدرک الابصار = او دیدگان را دریابد ـ ۱۰۳ / انعام»، به واسطهٔ لطافت و سریانش در اعیان اشیا. پس دیدگان او را در نمی‌یابند، هم چنان که [دیدگان] ارواحشان را که تدبیرکنندهٔ اشباح و صور ظاهریشان است در نمی‌یابند.

«و هو[1] اللطيف الخبير» [٩١ ـ أ] و المخبرة ذوق، و الذوق تجل، و التجلي في الصور. فلابد منها و لابد منه؛ فلا بد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت، «و على اللّٰه قصد السبيل».



١. فهو ـ ع.

«وهو اللطیف الخبیر = پس او لطیف است و خبیر و آگاه ـ ۱۰۳ / انعام»، و خبرت، ذوق است و ذوق، تجلی است و تجلی در صور است. پس ناگزیر از آنهاست و ناگزیر از این. پس ناگزیر هر کس که او را به هوایش می‌بیند ـ اگر فهمیدی ـ عبادتش می‌کند، «و علی‌الله قصد السبیل = بیان راه راست بر خداست ـ ۹ / نحل».



٢٥
فص حكمة علوية في كلمة موسوية

حكمة قتل الأبناء[١] من أجل موسى[٢] ليعود[٣] إليه بالإمداد حياة كل من قُتِل من أجله[٤] لأنه قتل على أنه موسى. و ما ثَمَّ جهلٌ[٥]، فلابد أن تعود حياته على موسى[٦] ـأعني حياة[٧] المقتول من أجله ـ و هي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض[٨] النفسية، بل هي على فطرة «بلى».

فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو؛ فكل ما كان مهيئاً لذلك المقتول مما كان استعدادُ روحه له، كان في موسى عليه السلام. و هذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله[٩]: فإن حِكَمَ موسى كثيرة و أنا[١٠] إن شاء الله[١١] أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري. فكان هذا أول ما شوفهتُ به من هذا الباب.

فما ولد موسى إلا و هو مجموع أرواح كثيرة جمع قوى فعّالة لأن الصغير يفعل في الكبير. ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه

١. ب: الأنبياء. ٢. موسى عليه‌السلام ـ ع. ٣. لتعود ـ ع. ٤. قتل لاجله ـ ع.

٥. أ: بجهل. و ما ثم جهل أي ما في قتل الأبناء على هذا الوجه جهل، بل هو مقصود لحكمة إلهية. أو ما ثم جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل قتل على أنه موسى. أو معناه: و ما جهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلماً و عمداً فوجب القصاص. ٦. موسى عليه‌السلام ـ ع. ٧. ن: جناءه، و هو تحريف ٨. أ: الأعراض، بالعين

٩. لاحد قبله ـ ع. ١٠. فانا ـ ع. ١١. الله تعالى ـ ع.

۲۵

«فص حکمت عِلوی در کلمهٔ موسوی»

حکمت کشتار پسران ـ از برای موسی ـ این که: روح آن کس که از برای او کشته شده است به موسی بازگشت نماید و او را کمک و یاری کند، زیرا او بر این کشته شده که موسی است و در واقع هیچ جهل و سهوی نبود، پس ناچار باید حیات و روح او به سوی موسی بازگردد ـ یعنی: حیات آن کس که از برای او کشته شده است ـ و آن حیاتی طاهر و پاک بر اساس فطرتش بود، و اهداف نفسانی آن را آلوده نساخته بود، بلکه بر فطرت «بلیٰ ـ ۱۷۲ / اعراف» است.

پس موسی مجموعه‌ای از حیات کسانی بود که بر موسی بودن کشته شدند، و آنچه از استعداد روحش که برای مقتول آماده شده بود، در موسی، علیه‌السلام، ماند، و این اختصاصی الهی است برای موسی که پیش از او کسی را نبوده است؛ زیرا حکمت‌های موسی بسیار است و من با خواست الهی از آنها در این فص ـ بر مقداری که فرمان الهی در خاطرم می‌آورد ـ از پی هم بیان می‌دارم، و این نخستین چیزی بود که از این باب به طور شفاهی [مخاطب] شدم.

لذا موسی متولد نشد مگر آن که مجموعه ارواح بسیاری بود و قوای فعال جمع آمدند، زیرا صغیر در کبیر تأثیر می‌گذارد و فعل انجام می‌دهد. آیا کودک را نمی‌بینی که چگونه در کبیر ـ به سبب خاصیت [که در اوست] ـ تأثیر می‌گذارد و فعل انجام می‌دهد و او را از مقام سروری به پایهٔ خویش فرو می‌آورد و کبیر با او مشغول بازی

و يزقزق[۱] له و يظْهَر له بعقله. فهو تحت تسخيره و هو[۲] لا يشعر.

ثم شغله[۳] بتربيته و حمايته و تفقد مصالحه و تأنيسه[۴] حتى لا يضيق [۹۱ ـ ب] صدره. هذا كله من فعل الصغير بالكبير و ذلك لقوة المقام، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين و الكبير أبعد. فمن كان من الله أقرب سخَّر[۵] من كان من الله أبعد، كخواص المَلِك للقرب منه يسخِّرون الأبعدين.

كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يبرز بنفسه[۶] للمطر إذا نزل و يكشف رأسه له حتى يصيب منه و يقول إنه حديث عهد بربه. فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلَّها و ما أعلاها و أوضَحَها. فقد سخَّر المطرُ أفضل البشر لقربه من ربه فكان مِثْلَ الرسول الذي ينزل[۷] بالوحي عليه، فدعاه[۸] بالحال بذاته فبرز[۹] إليه[۱۰] ليصيب منه ما أتاه به من ربه. فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه. فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم.

و أما حكمة إلقائه في التابوت و رميه في اليم؛ فالتابوت ناسوته، و اليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية و القوى[۱۱] الحسية و الخيالية التي لا يكون شيء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري.

فلما حصلت النفس في هذا الجسم و أُمِرَت بالتصرف فيه و تدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يُتَوَصَّل[۱۲] بها إلى ما أراده الله منها في تدبير [۹۲ ـ أ] هذا التابوت

۱. أ و ن: و يرقرق ۲. أ: ساقطة ۳. يشغله ـ ع. ۴. ب: و تأنيه ۵. ن: فسخر ۶. ب: نفسه
۷. ينزل اليه ـ ع. ۸. ب و ن: يدعوه. و دعاه أي المطر دعا الرسول بلسان الحال ۹. ب و ن: فيبرز
۱۰. بذاته اليه ـ ع. ۱۱. ب: والقوة ۱۲. ب: تتوصل (ايضاً ـ ع)

می‌شود و برایش جیک‌جیک می‌کند و به مقدار عقلش بر او ظاهر می‌شود؟ پس او تحت تسخیر اوست و خودش نمی‌داند.

سپس [کودک] او را به تربیت و حمایت و جستجوی مصالحش و انس گرفتن با خویش سرگرم می‌کند تا سینه‌اش تنگی نگیرد. تمام اینها از فعل صغیر است در کبیر، و آن به سبب قوهٔ مقام است، زیرا صغیر نسبت به پروردگارش قرب زمانی دارد؛ چون قرب تکوینی دارد و کبیر دورتر است. پس هر کس که به خدا نزدیک‌تر باشد، دورتر را تسخیر می‌کند. مانند خاصیت فرشته که به سبب قرب او به وی [خدا] دوران را تسخیر می‌کند.

رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، هنگامی که باران می‌بارید، خودش را در معرض باران نگاه می‌داشت و در زیر باران سرش را برهنه می‌کرد تا باران بر سرش ریزد و می‌فرمود: «انه حدیث عهد بربه = باران به پروردگارش قربِ زمانی دارد». به این معرفت الهی از این پیغمبر بنگر که چه جلیل و چه عالی و چه روشن است. پس باران برترین بشر را به سبب قرب به پروردگارش مسخرِ خود ساخت، بنابراین مانند رسولی بود که وحی را به او فرود می‌آورد. پس او را در آن حال، به سوی خودش می‌خواند و وی به سویش بیرون می‌آید تا آنچه که باران از جانب پروردگارش آورده است بر او فرو ریزد. پس اگر برای او فایده‌ای الهی به واسطهٔ اصابت باران حاصل نبود، خویش را در معرض آن قرار نمی‌داد. بنابراین این رسالت آب است که خداوند هر چیز زنده را از آن آفرید؛ این را نیک بفهم!

اما حکمت گذاردنش در جعبه و انداختنش در دریا آن است که جعبه عبارت از ناسوت اوست و دریا [اشاره است به] آنچه که برایش از علم، به واسطهٔ این کالبد حاصل شده است، یعنی آنچه را که قوهٔ نظری فکری و قوای حسی و خیالی بدو می‌بخشد، و هیچ یک از آنها [قوا] و امثال آنها برای این نفس انسانی نمی‌باشد، مگر به وجود این جسم عنصری.

چون نفس ناطقه در این جسم حصول پیدا کرد و فرمان به تصرف و تدبیر در آن یافت، خداوند این قوا را برایش آلاتی قرار داد تا بدان بدانچه که خداوند از آن

الذي فيه سكينة الرب. فرُمِي به في اليم ليحصُلَ بهذه[١] القوى على فنون العلم[٢] فأعلمه بذلك أنه و إن كان الروح المدبر له هو الملِک، فإنه لا يدبره إلا به.

فأصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت[٣] في باب الإشارات و الحِكَم.

كذلك تدبير الحق العالَم ما[٤] دبَّره إلا به أو بصورته؛ فما دبَّره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الوالد و المسبّبات على أسبابها، و المشروطات على شروطها، و المعلولات[٥] على عللها و المدلولات على أدلتها، و المحقَّقات على حقائقها. و كل ذلك من العالم و هو تدبير الحق فيه. فما دبره إلا به.

و أما قولنا أو بصورته ـ أعني صورة العالم ـ فأعني به الأسماء الحسنى و الصفات العلى التي تسمّى الحق بها و اتصف بها. فما وصل إلينا من اسم تسَمّى[٦] به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه في العالم. فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم.

و لذلك قال في خلق آدم[٧] الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات و الصفات و الأفعال «إن الله خلق آدم على صورته». و ليست صورته سوى الحضرة الإلهية. فأوجد في هذا المختصر الشريف [۹۲ ـ ب] الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية و حقائق[٨] ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، و جعله روحاً للعالم فسخر له العلو و السفل لكمال الصورة[٩].

فكما أنه ليس شيء من[١٠] العالم إلا و هو يسبح[١١] بحمده، كذلك ليس شيء من[١٢] العالم إلا و هو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى «و سخر لكم ما في السمواتِ و ما في الأَرض جميعاً منه». فكل ما في العالم تحت تسخير[١٣] الإنسان،

١. ب: ساقطة ٢. أ: العلوم ٣. ب: في التابوت ۴. فانّه ما ـ ع. ۵. ن: المعلومات ۶. يسمّى ـ ع.
٧. في آدم ـ ع. ٨. ن: ساقط ٩. ن: ساقط. ١٠. ب: «في» ١١. يسبح اللّه ـ ع.
١٢. ب: «في» (ايضاً ـ ع) ١٣. ب: تسخيراً

[نفس] اراده فرموده ـ در تدبیر این جعبه‌ای که سکینه و آرامش پروردگار در آن است ـ دست یابد. پس در دریا انداخته شد تا به واسطهٔ این قوا بر انواع علم دست یابد. پس او را بدان اعلام کرد، و اگر چه روح تدبیرکنندهٔ او همان پادشاه است، اما تدبیرِ کار او نمی‌کند مگر بدان.

پس خداوند قوای موجود در این ناسوت را که در باب اشارات و حکمت‌ها تعبیر به تابوت و یا جعبه شده است مصاحب و همدم او قرار داد.

تدبیر حق تعالی مر عالم را نیز این گونه است، زیرا آن را جز به خودش و یا به صورتش تدبیر و اداره نمی‌کند. پس آن را جز بدان تدبیر و اداره نکرد مانند موقوف بودنِ فرزند بر ایجاد پدر، و مسببات بر اسبابشان و مشروطات بر شروطشان، و معلولات بر علتشان، و مدلولات بر دلایلشان، و محقّقات بر حقایقشان، و تمام اینها از عالم‌اند و آن تدبیر حق است در عالم، پس آن را جز بدان تدبیر نکرد.

اما این‌که گفتیم: «یا به صورتش» مراد صورت عالم است، و مرادم اسمای حسنا و صفات علیایی است که حق تعالی بدان‌ها نامیده شده و به آنها موصوف گردیده است. پس هیچ اسمی که بدان نامیده می‌شود به ما نرسید مگر آن که معنی آن اسم و روحِ آن را در عالم یافتیم. بنابراین عالم را نیز جز به صورت عالم تدبیر نکرد.

از این جهت دربارهٔ خلق آدمی که برنامهٔ جامع برای اوصاف حضرت الهیت که عبارت از ذات و صفات و افعال است فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید»، و صورت او جز حضرت الهیت نمی‌باشد. لذا در این مختصر شریف که عبارت از انسان کامل است، تمام اسمای الهی و حقایقی را که در عالم کبیر منفصل از او خارج شده است پدید آورد و او را روح عالم قرار داد، و از جهت کمال صورت، بالا و پایین را مسخر او ساخت.

پس همان گونه که موجودی در عالم نیست مگر آن که به ستایش خداوند تسبیح گوست، همین طور چیزی در عالم نیست مگر آن که وی مسخر این انسان است ـ به سبب آنچه که حقیقت صورتش به او بخشیده است ـ. خداوند می‌فرماید: «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً منه = و هر چه را در آسمان‌ها و زمین

عَلِمَ ذلك من علمه ـ و هو الإنسان الكامل ـ و جهل ذلك من جهله، و هو الإنسان الحيوان.

فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، و إلقاء التابوت في اليم صورة هلاک، و في الباطن[1] كانت نجاة له من القتل. فحيي كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل، كما قال تعالى «أ[2]و من كان ميتا» يعني بالجهل «فَأحييناه» يعني[3] بالعلم، «و جعلنا له نوراً يمشي به في الناس» و هو الهدى، «كمن مثله في الظلمات» و هي الضلال «ليس بخارج منها» أي لا يهتدي أبداً.

فإن الأمر[4] في نفسه لا غاية له يوقف[5] عندها. فالهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم[6] أن الأمر حيرة و الحيرة قلق و حركة، و الحركة حياة. فلا سكون، فلا موت؛ و وجود، فلا عدم.

و كذلك في الماء الذي به حياة الأرض [۹۳ ـ أ] و حركتُها، قوله تعالى «فاهتزت» و حمْلَها قوله «و ربت»، و ولادَتُها قوله[7] «و أنبتت من كل زوج بهيج». أي أنها ما ولدت إلا من يشبهها أي طبيعياً مثلها. فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها و ظهر عنها.

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له و تعداد[8] الأسماء أنه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية.

فثبت[9] به و بخالقه[10] أحدية الكثرة، و قد كان أحدي العين من حيث ذاته

۱. في الظاهر و في الباطن ـ ع. ۲. قال «او. الخ ـ ع. ۳. ب: ساقطة ۴. ب: العلم ۵. ن: فيوقف
۶. أ: ليعلم ۷. ن: ساقطة ۸. تعدّد ـ ع. ۹. أ: فثبتت
۱۰. أ: و تخالفت. يقرأ القاشاني (ص ۹۰۳) «فثنيت به» و يشرحها بمعنى الشفعية. و يقرأ «ويخالفه» أي و يخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التي للحق لذاته. و يقرأ بالي (ص ۳۹۰ ـ ۳۹۱) «وثنيت به و بخالقه أحدية الكثرة». و يقرأ القيصري (ص ۲۷۴) «فثبت به و بخالقه» ـ أي فثبت بالعالم والحق الذي هو خالقه، أي بهذا المجموع، أحدية الكثرة كما مر في الفص الاسماعيلي أن مسمى الله أحدي بالذات، كل بالأسماء والصفات. و يقول: و صحف بعض الشارحين قوله «بخالقه» و قرأ يخالفه من الخلاف و هو خطأ.

هست از جانب خویش یکسره رام شما کرد ـ ۱۳ / جاثیه». پس تمام آنچه که در عالم است تحت تسخیر انسان می‌باشد. می‌داند این را کسی که می‌داند، و او انسان کامل است؛ و جاهل است کسی که نمی‌داند، و او انسانِ حیوان می‌باشد.

پس صورت گزاردن موسی در تابوت و در دریا انداختن آن در ظاهر صورت هلاک است و در باطن رهایی او از کشته شدن بود. پس حیات یافت، همان طور که نفوس، از مرگِ جهل به علم زنده می‌شوند، چنان‌که خداوند فرمود: «او من کان میتاً = آیا آن کسی که مرده بوده ـ یعنی به جهل «فاحییناه = و زنده‌اش کرده‌ایم»، یعنی: به علم «و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس = و برای او نوری قرار داده‌ایم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود» و آن هدایت است، «کمن مثله فی الظلمات = مانند کسی است که صفت وی در ظلمات بودن است» و آن ضلالت و گمراهی است، «لیس بخارج منها = و از آن بیرون شدنی نیست ـ ۱۲۲ / انعام»، یعنی: هیچ وقت هدایت پیدا نمی‌کند.

زیرا امر [ضلال] در نفس خود غایتی ندارد تا نزد آن پایداری ورزد. پس هدایت آن است که انسان به حیرت هدایت یابد، آنگاه خواهد دانست که امر، حیرت است؛ و حیرت قلق و اضطراب است و حرکت، و حرکت حیات است. پس هیچ سکونی نیست، بنابراین مرگی نیست و سراسر، وجود است و هیچ عدمی نیست.

همین طور در آبی که حیات زمین و حرکت آن به آن است، فرمودهٔ الهی: «اهتزت = بجنبد ـ ۵ / حج» است. و حمل آن فرمودهٔ الهی: «و ربت = و برآید» است، و ولادت آن فرمودهٔ اوست: «و انبتت من کل زوج بهیج = و از هر زوجی گیاهان بهجت‌انگیز برویاند ـ ۵ / حج»، یعنی: آن [زمین] نزایید مگر آنچه را که شبیهش بود، یعنی: طبیعیِ مانند خودش. پس زوجیت که عبارت از شفعیت است، زمین را بدانچه که زاییده و از وی ظهور یافته [حاصل] است.

به همین‌گونه است وجود حق تعالی، کثرت و تعداد اسما برای او که چنین و چنان است، به واسطهٔ چیزهایی است که از عالمی که به نشأه‌اش حقایق اسمای الهی را می‌طلبد از آن ظاهر شده است.

پس احدیت کثرت به آن و به خالقش ثابت شد. او از حیث ذاتش احدی‌العین

کالجوهر الهيولاني أحدي العين من حيث ذاته، كثير بالصور[۱] الظاهرة فيه التي[۲] هو حامل لها بذاته.

كذلك الحق بما ظهر منه من صور[۳] التجلي، فكان[۴] مجلى صور[۵] العالم مع الأحدية المعقولة. فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده.

و لما وجده آل فرعون في اليمّ عند الشجرة سماه فرعون مُوسى: و المو هو الماء بالقبطية و السّا هو الشجرة[۶]، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة[۷] في اليم. فأراد قتله فقالت[۸] امرأته ـ و كانت مُنْطَقَةً بالنطق الإلهي ـ فيما قالت لفرعون، إذ كان الله تعالى [۹۳ ـ ب] خلقها[۹] للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد[۱۰] لها و لمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذُّكران[۱۱].

فقالت لفرعون في حق موسى إنه «قرت[۱۲] عين لي و لک». فبه قرّت عينها بالكمال[۱۳] الذي حصل لها كما قلنا؛ و كان قرة عين لفرعون[۱۴] بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق. فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام. و الإسلام يَجُبُّ[۱۵] ما قبله. و جعله آية على عنايته سبحانه بمن[۱۶] شاء[۱۷] حتى لا ييأس أحد من رحمة الله. فـ«إنه[۱۸] لا ييأس من روح الله[۱۹] إلا القوم الكافرون».

فلو كان فرعون ممن[۲۰] يئس[۲۱] ما بادر إلى الايمان. فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه «قرت عين لي و لك لاتقتلوه عسى أن ينفعنا». و كذلك وقع

۱. أ: بالصورة ۲. الّذى ـ ع. ۳. أ: صورة ۴. فكان الحق ـ ع. ۵. أ: صورة ۶. أ: «الشجر»
۷. أ: «الشجر» ۸. ب: فقالت له ۹. الله خلقها ـ ع. ۱۰. ب: ساقطة ۱۱. ن: الذاكران
۱۲. موسى «قرة... ـ ع. ۱۳. أ: في الكمال ۱۴. ن: ساقطة ۱۵. ب: يحب ۱۶. لمن ـ ع. ۱۷. ن: يشاء
۱۸. ن: ساقط ۱۹. ن: ساقط. و يقرأ أ: رحمه الله بدلا من روح الله ۲۰. ن: ساقط ۲۱. ييأس ـ ع.

است، مانند جوهر هیولانی که از حیث ذاتش احدی‌العین است و به واسطهٔ صوری که در آن ظاهر می‌شوند و خود به ذات خود حامل آنهاست، کثیر می‌باشد.

حق تعالی هم این گونه است ـ به سبب آنچه از صور تجلی که از او ظاهر می‌گردد ـ پس حق تعالی با احدیت معقول، مجلای صور عالم است. این تعلیم الهی را که خداوند هر کس از بندگانش را که بخواهد، بر آن آگاه می‌سازد بنگر که چه نیکوست!

چون آل فرعون او را در دریا ـ کنارِ درخت ـ یافتند، فرعون او را موسیٰ نامید، چون «مو» به زبان قبطی آب است و «سا» درخت است، لذا او را بدانچه که نزدش یافته بود نامید، زیرا تابوت کنارِ درخت، در دریا توقف کرد. خواست او را بکشد، همسرش به گفتار الهی به سخن در آمد ـ در آنچه که به فرعون گفت ـ زیرا خداوند او را برای کمال آفریده بود، چنان‌که آن حضرت، علیه‌السلام، به او و مریم دختر عمران به کمالی که مردان راست گواهی داد.

همسرش درباره موسی به فرعون گفت: «قرت عین لی ولک = مایه روشنی چشم من و تو است ـ ۹ / قصص». پس در او روشنی چشم آن زن است به کمالی که برایش حاصل شد ـ چنان که بیان داشتیم ـ و روشنی چشم فرعون بود، به ایمانی که خداوند هنگام غرق شدن بدو بخشید. پس جان او را طاهر و مطهر گرفت که هیچ چیز از پلیدی در او نبود، زیرا جان او را هنگامی که ایمان آورد گرفت، پیش از آن‌که گناهی انجام دهد: «و الاسلام یجبّ ما قبله = اسلام آنچه را که پیش از آن بوده محو می‌کند» و او را نشانه‌ای قرار داد بنابر عنایتش به هر کس که خواست، تا این که هیچ کس از رحمت الهی نا امید نگردد»، زیرا: «انّه لاییأس من روح الله الا القوم الکافرون ـ از رحمت و آرامش الهی جز گروه کافران ناامید و مایوس نمی‌گردند ـ ۸۷ / یوسف».

پس اگر فرعون از کسانی بود که ناامید بودند، ایمان نمی‌ورزید. پس موسی، علیه‌السلام، همان گونه بود که همسر فرعون درباره‌اش گفت: «قرت عین لی و لک لا تقتلوه عسی ان ینفعنا = این کودک مایه روشنی چشم من و تو است، او را مکشید، شاید ما را سود دهد ـ ۹ / قصص»، وهمین طور هم واقع شد، زیرا خداوند به واسطهٔ

فإن اللّٰه نفعها به عليه السلام و إن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله.

و لما عصمه اللّٰه من فرعون «أصبح فؤاد أم موسى فارغاً» من الهم الذي كان قد أصابها. ثم إن اللّٰه حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمّل اللّٰه لها سرورها به.

كذلک[1] علم الشرائع، كما قال تعالى «لكل جعلنا منكم [۹۴ ـ أ] شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً» أي طريقاً و منهاجاً أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء.

فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله. فما[2] كان حراماً في شرع يكون حلالًا في شرع آخر يعني في الصورة: أعني قولي يكون حلالاً، و في نفس الأمر ما هو عين ما مضى، لأن الأمر خلق جديد و لا تكرار. فلهذا نبهناک. فكنّى عن هذا في حق موسى بتحريم المراضع.

فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها و تغذى بدم طمثها من غير إرادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان، فإنه ما تغذى إلا بما[3] لو لم يَتَغَذَّ به و لم[4] يَخْرُج عنها ذلك الدم لأهلكها و أمرضها.

فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها و لا يخرج و لا يتغذى به جنينها. و المرضعة ليست كذلک، فإنها قصدت برضاعته حياته و إبقائه. فجعل اللّٰه[5] ذلك لموسى في أم

۱. ب: فكذلک ۲. ن: فكان ۳. ب: بما أنه ۴. أ: ولو لم ۵. اللّٰه تعالى ـ ع.

او، آن دو را بهره رسانید، اگرچه آن دو آگاهی نداشتند که این همان پیغمبری است که هلاک ملک فرعون و هلاک قومش به دست او انجام می‌گیرد.

و چون خداوند او را از فرعون حفظ و نگهداری فرمود: «اصبح فؤاد ام موسی فارغا = و مادر موسی را دل از صبر تهی گشت ـ ۹ / قصص» ـ از اندوهی که بدو رسیده بود ـ سپس خداوند همه شیردهندگان را بر او حرام گردانید تا به پستان مادرش روی آورد، و مادرش او را شیر داد تا خداوند سرورش را به آن [شیر دادن] بر او کامل گرداند.

علم شرایع هم این گونه است، چنان‌که خداوند فرمود: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً = هر گروه از شما را آیینی ـ یعنی: طریقی ـ که از آن طریقه آمده است، مقرر کردیم ـ ۴۸ / مائده». گویی که این سخن اشاره است به اصلی که از آن آمده است.

پس آن غذای اوست، همان گونه که شاخهٔ درخت جز از اصلش [ریشه] تغذیه نمی‌کند. سپس آنچه که در یک شرع حرام بود، در شرع دیگر حلال می‌باشد. یعنی در صورت ـ که گفتم حلال می‌باشد ـ اما در نفس الامر آن [حلال] عین آن که حرام بود نمی‌باشد، زیرا امر، خلق جدید است و تکرار ندارد. از این روی تو را هشدار دادیم. لذا در این مورد به حرام شدن شیردهندگان به موسی کفایت کرد.

پس مادرش در واقع آن کس است که او را شیر داده است ـ نه آن‌که او را زاییده ـ زیرا «ام ولادت» او را بر جهت امانت حمل کرده است. پس در او تکوین یافته و به خون طمث او ـ بدون این که مادر را در آن اراده‌ای باشد ـ تغذیه می‌نماید، تا او را بر وی منّتی نباشد، زیرا او تغذیه نمی‌کند مگر بدان چه که اگر بدان تغذیه نکند و آن خون از مادر خارج نشود، او را به هلاکت انداخته و بیمارش می‌سازد.

بنابراین جنین را بر مادرش منت است از این که بدان خون تغذیه کرد و او را به نفس خودش از زیانی که بدو می‌رسید، حفظ کرد، یعنی اگر آن خون را نزد خودش نگه می‌داشت و خارج نمی‌نمود و جنینش را بدان تغذیه نمی‌کرد؛ در حالی که شیردهنده این چنین نیست، زیرا او با شیردادنش، حیات و بقای او را اراده می‌کند. پس خداوند آن [شیر] را برای موسی در «ام ولادت» او قرار داد، تا جز «ام ولادت» او

ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر[1] عينها أيضاً بتربيته و تشاهد انتشاءه[2] في حجرها، «و لا تحزن».

و نجاه اللّه من غم التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة [۹۴ ـ ب] بما أعطاه اللّه من العلم الإلهي و إن لم يخرج عنها، و فتنه فتوناً أي اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه اللّه[3] به.

فأول ما أبلاه اللّه به[4] قتله[5] القبطي بما ألهمه اللّه و وفقه له في سِرِّه[6] و إن لم يعلم بذلك، ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك، لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى يُنَبَّأ أي يخبر بذلك.

و لهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر[7] عليه قتله و لم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر «ما فعلته عن أمري» ينبهه[8] على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر و إن لم يشعر بذلك.

و أراه أيضاً خرق السفينة التي ظاهرها هلاك و باطنها نجاة من يد الغاصب. جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليمّ مُطبقاً عليه. فظاهره هلاك و باطنه نجاة.

و إنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً[9] و هي تنظر إليه، مع الوحي الذي ألهمها اللّه به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم.

لأن في المَثَل «عين لا ترى قلب لا يفجع»[10]. فلم [۹۵ ـ أ] تخفْ عليه خوف مشاهدة عين، و لا حزنت عليه حزن رؤية بصر، و غلب على ظنها أن اللّه ربما ردَّه

۱. ب: ليقر ۲. أ: انتشاه ۳. ن: ساقطة. ۴. أ: ساقطة ۵. ابتلاه اللّه قتله ـ ع. ۶. ن: أمره
۷. ب: فأنكر موسى ۸. ب: تنبهه
۹. ب: ضيراً. قرأها هكذا القاشاني و بالي و القيصري. و نص جامي على أنها صبراً بالصاد والباء و أن ضيراً تحريف. و قتله صبراً قول مشهور. ۱۰. ن: تبجع

را فضل و برتری بر او نباشد، تا چشم او نیز به تربیتش روشن گردد و نشو و نمای او را در کنار خویش مشاهده کند و اندوهگین نگردد.

خداوند او را از حرمانِ داخلِ جعبه نجات داد. لذا ظلمت طبیعت را با علم الهی که بدو بخشیده بود زایل کرد، هرچند که از آن خارج نگشت. و او را آزمایش‌هایی دقیق کرد، یعنی: او را در مواطن بسیاری آزمایش کرد تا صبر در نفس او - بر آنچه که خداوند او را بدان مبتلا ساخته - تحقق یابد.

بنابراین نخستین چیزی که خداوند او را بدان مبتلا کرد، کشتنش مر قبطی را بود بدان چه که خداوند او را الهام کرد، و در سرّش به او توفیق داد؛ اگر چه [موسی] آن را نمی‌دانست، اما در نفس خویش همتی به کشتن او نیافت؛ با این که صبر نکرد تا فرمان پروردگارش دربارهٔ آن بیاید؛ زیرا باطن پیغمبر معصوم است ـ به گونه‌ای که خود آگاه نیست - تا آن که خبردار شود، یعنی بدان خبر داده شود.

از این روی خضر کشتن پسر را به او نشان داد و او کشتنش را بر او انکار ورزید و کشتنش مرقبطی را متذکر نگشت، خضر بدو گفت: «ما فعلته عن امری = من آن کار را از جانب خودم نکردم ـ ۸۲ / کهف» او را بر مرتبه خویش آگاه ساخت، پیش از آن‌که خبر دهد وی در نفس الامر «معصوم الحرکه» است ـ اگر چه خود بدان آگاهی نداشت.

نیز سوراخ کردن کشتی را که در ظاهر هلاک، اما در باطن نجات از دست غاصب بود، به او نشان داد. همانندِ آن را برای او در مقابل تابوتی که ـ برای او ـ در دریا انداخته شد و بر او روپوش بود قرار داد. پس ظاهرش هلاک بود و باطنش نجات.

مادر او، از بیم فرعون غاصب با وی چنان کرد که مبادا او را زنده بگیرد و در حالی که بدو می‌نگرد وی را بکشد، با وحیی که خداوند آن را به گونه‌ای که نمی‌دانست به وی الهام کرد. لذا در درونِ خویش دریافت که باید او را شیر دهد، و چون بر او بیمناک گردد، وی را در دریا بیاندازد.

زیرا در مثل آمده: «عین لا تری قلب لا یفجع = چشم که نبیند، دل به درد نمی‌آید». پس بر او بیمی که به مشاهده چشم، و اندوهی که به دیدن دیده باشد، نبود، و گمان غالب او این بود که بسا خداوند او را به واسطهٔ حسن‌ظنّش بدو

إليها لحسن[۱] ظنها به. فعاشت بهذا الظن في نفسها. و الرجاء يقابل الخوف و اليأس.

و قالت حين أُلْهِمَتْ لذلك[۲] لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون و القبط على يديه. فعاشت و سُرَّتْ بهذا التوهم و الظن بالنظر إليها، و هو علم في نفس الأمر.

ثم[۳] إنه لما وقع عليه الطلب خرج فارّاً خوفاً في الظاهر، و كان في المعنى حبّاً للنجاة[۴]. فإن الحركة أبداً إنما هي حبّية، و يُحْجب[۵] الناظر فيها بأسباب أخر، و ليست تلك. و ذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، و لذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون.

فكانت[۶] الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. و قد نبَّه رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذلك بقوله «كنت كنزاً[۷] لم أُعْرَف فأحببت أن أُعْرف[۸]». فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه.

فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب[۹] الموجِد لذلك: و لأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة[۱۰] حبٍّ من جانب الحق و جانبه[۱۱]: فإن الكمال محبوب لذاته، و علمه تعالى بنفسه [۹۵ ـ ب] من حيث هو غني عن العالمين، هُوَ لَهُ[۱۲]. و ما بقي[۱۳] إلا تمام مرتبة العلم بالعلم[۱۴] الحادث الذي يكون من هذه الأعيان، أعيان العالم، إذا وجدت. فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث و القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين.

و كذلك تكمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلي و غير أزلي و هو[۱۵] الحادث. فالأزلي وجود الحق لنفسه، و غير الأزلي وجود الحق بصورة[۱۶] العالم الثابت. فيسمى[۱۷]

۱. ن: بحسن ۲. الجار و المجرور متعلق بقالت: أي قالت من أجل ذلك لعل الخ. ۳. أ: ساقطة
۴. في النجاة ـ ع. ۵. ب: و حجب. ۶. ب: و كانت ۷. ب: كنزاً مخفياً (ايضاً ـ ع)
۸. «أن أعرف» ساقط في ب ۹. الوجود حبّ ـ ع. ۱۰. ن: و حركه ۱۱. و من جانبه ـ ع.
۱۲. ب: هو له بذاته ۱۳. بقي له ـ ع. ۱۴. أ و ن: و ما بقي إلا تمام معرفة العلم به. فالعلم الخ ۱۵. ب: فهو
۱۶. ب: بصور (ايضاً ـ ع) ۱۷. فسمي ـ ن: يسمى.

بازگرداند. پس به این گمان در نفس خویش به سر برد، و امید مقابل بیم و نا امیدی است.

چون بدو الهام شد اندیشید که: شاید این همان رسولی باشد که به دستش فرعون و قبطیان به هلاکت می‌رسند. لذا به این توهم و گمان ـ نسبت به او ـ به سر برد و مسرور بود و آن علمی است در نفس الامر.

سپس چون در مقام تعقیب موسی بر آمدند، به فرار بیرون شد، در ظاهر بیم از [کشته شدن] و در معنا حبّ در نجات، زیرا حرکت پیوسته حبی است، و ناظر در حرکت به دیگر سبب‌ها محجوب و پوشیده می‌گردد، درحالی که آنها نیستند، و این از آن جهت است که اصل، حرکت عالم است از عدمی، که در آن ساکن بوده است، به وجود؛ از این روی گفته می‌شود: امر [وجود] حرکت از سکون است.

پس حرکتی که عبارت از وجود عالم است، حرکت حبی است، و رسول خدا صلی‌الله علیه وسلّم، بر آن آگاهی داده که خداوند فرموده: «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف = گنج پنهانی بودم، دوست داشتم شناخته شوم...». پس اگر این محبت و عشق نبود، عالم در وجود عینش ظاهر نمی‌گشت.

بنابراین حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت حبّی موجِد است مر آن را، و چون عالَم نیز شهود نفسش را از حیث وجود دوست می‌دارد - چنان که نفسش را در مقام ثبوت شهود کرد ـ پس حرکتش از عدم ثبوتی به وجود عینی، در تمام وجوه حرکتی حبّی است از جانب حق و از جانب عالم، زیرا کمال به ذات خود محبوب است و علم او تعالی به ذات خود، از آن حیث که بی نیاز از عالمیان است، برایش هست و چیزی برایش باقی نمانده است مگر تمام مرتبهٔ علم، به علم حادثی که از این اعیان ـ اعیان عالم هنگامی که موجود شدند ـ می‌باشد. پس صورت کمال، به علم محدث و قدیم ظاهر گشته و مرتبهٔ علم به هر دو وجه کامل می‌گردد.

همین طور مراتب وجود کامل می‌گردد، زیرا بعضی از وجود ازلی است، بعضی از آن غیرازلی، و آن حادث است. آن که ازلی است نفس وجود حق است و غیرازلی وجود حق است به‌صورت عالم ثابت، که حدوث نامیده می‌شود، برای این‌که بعضی‌از

حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه و ظهر لنفسه بصور[۱] العالم. فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيَّة للكمال فافهم.

أ لا تراه كيف نفَّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين[۲] مسمى العالم، فكانت الراحة محبوبة له[۳]، و لم يوصل إليها إلا بالوجود[۴] الصوري الأعلى و الأسفل. فثبت أن الحركة كانت للحب؛ فما ثَمَّ حركة في الكون إلا و هي حبيَّة. فمن العلماء من يعلم ذلك و منهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه[۵] في الحال و استيلائه على النفس.

فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي، و تضمَّن الخوفُ حبَّ النجاة من القتل. ففر لمَّا خاف؛ و في المعنى ففر لمَّا أحبَّ النجاة من فرعون و عمله به. فذكر السبب الأقرب المشهود له في الوقت الذي هو كصورة الجسم للبشر. [۹۶ ـ أ] و حب النجاة مُضمن[۶] فيه تضمين الجسد للروح المدبر له.

و الأنبياء[۷] لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، و اعتمادهم على فهم العالِمِ السامع[۸]. فلا يَعْتَبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرْتبة[۹] أهل الفهم، كما نبه عليه السلام على هذه المرتبة[۱۰] في العطايا فقال «إني لأعطي الرجل و غيرُهُ أحب إليّ منه مخافة أن يكبه اللّه في النار».

فاعتبر الضعيف العقل و النظر الذي غلب عليه الطمع و الطبْع.

فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به و عليه خِلْعَة أدنى الفهوم ليقف من لا غوْصَ[۱۱] له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! و يراها غاية الدرجة. و يقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم ـ بما استوجب هذا ـ «هذه الخلعة من

۱. ن: بصورة ۲. أ: عن ۳. أ: ساقطة ۴. أ: الوجود له ۵. أ: بحكمة ۶. أ: تضمن
۷. صلوات اللّه عليهم ـ ع. ۸. السامع العالم ـ ع. ۹. ن: مرتبه ۱۰. أ: الرتبة (ايضاً ـ ع)
۱۱. أ: غرض؛ ن: عرض

آن برای بعض دیگر ظاهر می‌گردد و [خداوند] برای خودش به صور عالم ظاهر می‌شود. پس وجود کامل گشت، در این صورت حرکت عالم حبی است ـ به سوي کمال ـ این را نیک بفهم!

آیا نمی‌نگری که چگونه از اسمای الهی ـ آنچه را که از عدم ظهور آثارشان در عین مسمای عالم می‌یافت - تنفیس کرد؟ پس راحت براي او [حق] محبوب است، و بدان نمی‌رسد مگر به وجود صوری ـ بالا و پایین ـ، پس ثابت شد که حرکت برای حب است. پس در عالم کون حرکتی نیست مگر آن‌که حرکت حبی است، که بعضی از علما آن را می‌داند و بعضی دیگرشان را سبب نزدیک‌تر محجوب می‌دارد ـ به واسطه حکمش در حال و استیلایش بر نفس.

پس ترس موسی به سبب کشتنش مر قبطی را برایش مشهود بود، و ترس، حب نجات از کشتن را نیز فرا گرفت. بنابراین چون ترسید [در ظاهر] فرار کرد و در معنا از آن جهت که نجات از فرعون و عمل او را دوست می‌داشت گریخت. پس موسی سبب نزدیک‌ترِ مشهود خود را در وقت به یادآورد که مانند صورت جسم برای بشر است، که حب نجات در آن جای شده، جای شدن روح مر جسد تدبیرکننده خودش را.

انبیا، صلوات‌الله علیهم، با زبان ظاهر با عموم اهل خطاب تکلم می‌کنند و اعتمادشان بر فهم شنوندهٔ داناست. بنابراین رسولان جز عامه را معتبر نمی‌شمرند، چون به مرتبهٔ اهل فهم عالِم‌اند، چنان که آن حضرت، علیه‌السلام، در عطایا بر این رتبه آگاهی بخشیده و فرموده: «انی لاعطی الرجل و غیره احب الی منه مخافة ان یکبه الله فی النار = من شخصی را عطا می‌دهم، در حالی که غیر او نزدم از او دوستدارتر است، از بیم آن‌که خداوند او را به چهره در آتش افکند.»

پس او [پیامبر] آن کسی را که عقل و نظرش ضعیف است و حرص و زنگار [قلب] بر او غالب است [در تقسیم عطایا] معتبر دانست.

و آنچه از علوم را که آورده‌اند نیز این گونه است که به آن جامه‌ای پوشانده تا کم‌خردان فهم کنند و کسی را که توان فرو شدن نیست نزد جامه بایستد و بگوید: این جامه چه زیباست، و آن را در نهایت درجه می‌بیند، و صاحب فهم دقیق که

الملک». فینظر في قدر الخلعة و صنفها من الثیاب، فیعلم منها قدر من خلعت علیه، فیعثر علی علم لم یحصل لغیره ممن لا علم له بمثل هذا.

و لما علمت الأنبیاء و الرسل و الورثة أن في العالم و أممهم[1] من هو بهذه المثابة، عمدوا[2] في العبارة إلی اللسان الظاهر الذي یقع فیه اشتراک[3] الخاص و العام، فیفهَم منه الخاص ما فهم العامة منه و زیادة مما صح له به اسم أنه[4] خاص، فیتمیز[5] به عن العامي. فاکتفی[6] المبلغون[7] العلوم بهذا.

فهذا [۹۶ ـ ب] حکمة قوله علیه‌السلام «ففررت منکم لما خفتکم»، و لم یقل ففررت منکم حباً في السلامة و العافیة.

فجاء إلی مدین فوجد الجاریتین «فسقی لهما» من غیر أجر، «ثم تولی إلی الظل» الإلهي فقال «رب إني لما أنزلت إلي من خیر فقیر» فجعل عین عمله[8] السقي عین الخیر الذي أنزله[9] الله إلیه، و وصف نفسه بالفقر إلی الله في الخیر الذي عنده.

فأراه الخضر إقامة الجدار من غیر أجر فعتبه[10] علی ذلک، فذکره سقایته من غیر أجر، إلی غیر ذلک مما لم[11] یذکر حتی تمنی صلی الله علیه و سلم أن یسکت موسی علیه السلام و لا یعترض حتی یقص[12] الله علیه من أمرهما فیعلم بذلک ما وفق إلیه موسی[13] من غیر[14] علم منه.

إذ لو کان علی[15] علم ما أنکر مثل ذلک علی الخضر الذي قد شهد الله له عند موسی و زکاه و[16] عدَّله. و مع هذا غفل موسی عن تزکیة الله[17] و عما شرطه[18] علیه

۱. ب: و في أمتهم؛ ن: و أمتهم (ایضاً ـ ع) ۲. ب: عهدوا ۳. ن: الاشتراک ۴. ن: ساقطة ۵. فتميّز ـ ع.
۶. ن: واکتفی ۷. أ: المتلقون. ۸. أ: علمه ۹. انزل ـ ع. ۱۰. ن: فعیبه ۱۱. ن: ساقطة ۱۲. ب: یقضي
۱۳. موسی علیه‌السلام ـ ع. ۱۴. ب: ساقطة ۱۵. ب: عن (ایضاً ـ ع) ۱۶. عدله أي زکاه ۱۷. ب: الله له
۱۸. أ: شرط

برآورندهٔ دُرر حکمت‌هاست ـ بدانچه که مستوجب این گشته است ـ گوید: این خلعت از جانب پادشاه است. لذا در قدر و ارزش خلعت و نوع و صنف آن از جامه‌ها می‌نگرد، تا از آن، قدر آن کس را که خلعت بر او پوشانیده شده است بداند. بنابراین بر علمی آگاهی می‌یابد که برای غیر او چنین علمی حاصل نشده است.

چون انبیا و رسولان و وارثان دانستند که در عالم و در امت‌هایشان کسانی بدین‌گونه هستند، در عبارت زبان ظاهر را قصد کردند که در آن اشتراک خاص و عام واقع می‌شود، یعنی: آنچه را که عام از آن می‌فهمد خاص با زیادت ادراک می‌نماید، بدین امر است که نام خاص بر او اطلاق می‌شود و بدان از عامی امتیاز می‌یابد. بنابراین رسانندگان علوم به این [زبان ظاهر] بسنده کردند.

پس این حکمت گفته اوست که «ففررت منکم لما خفتکم = و چون از شما بیم کردم از دستتان بگریختم ـ ۲۱ / شعراء» و نگفت: از شما گریختم چون سلامت و عافیت را دوست داشتم.

پس به شهر مدین آمد و آن دو دختر را یافت و برایشان بدون هیچ مزدی آب کشید و سپس به سایهٔ الهی روی آورد و گفت: «رب انی لما انزلت الی من خیر فقیر = پروردگارا! من به غذایی که سویم فرستی محتاجم ـ ۲۴ / قصص»؛ پس عین علمش را که آب کشیدن بود، عین خیری که خداوند بر او نازل کرد قرار داد و خویشتن را به فقر الی‌الله ـ درخیری که نزد اوست ـ توصیف کرد.

پس خضر بر پا داشتن دیوار را بدون هیچ مزدی ارائه داد، [و] موسی او را بر آن کار نکوهش کرد. [خضر] او را به آب کشیدنش بدون هیچ مزدی یادآوری کرد، و غیر اینها که بیان نداشتیم، به طوری که رسول خدا، صلی‌الله علیه وسلّم، آرزو کرد که ای کاش موسی خاموش می‌ماند و اعتراض نمی‌کرد، تا آن که خداوند کار آن دو را بر او [رسول] حکایت می‌فرمود؛ تا او [رسول‌الله] آنچه را که موسی بدون این‌که بداند، بدان توفیق یافت بداند.

زیرا اگر از روی علم بود، چنان چیزی را بر چون خضری که خداوند در نزد موسی [به تأییدش] شهادت داد و تزکیه و تعدیلش فرمود انکار نمی‌ورزید. با این همه موسی از تزکیه خداوند مر او را و از آنچه که خضر در پیرویش بر او شرط کرده

في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله. و لو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر «ما لم تحط به خُبْراً» أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنْصَفَ.

و أما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه «و ما أتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا». فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول [۹۷ ـ أ] عند هذا القول. و قد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفي الأدب حقه مع الرسول[۱].

فقال له «إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني» فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال: «هذا فراق بيني و بينک». و لم يقل له موسى لا تفعل و لا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي نطقته[۲] بالنهي عن أن يصحبه. فسكت موسى و وقع الفراق.

فانظر إلى كمال هذين الرجلين في العلم و توفية الأدب الإلهي حقه و إنصاف الخضر[۳] فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له «أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، و أنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا».

فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء[۴] لما جرحه به في قوله «و كيف تصبر على ما لم تحط به خبراً» مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، و ليست تلك الرتبة للخضر. و ظهر ذلك في الأمة المحمدية.

۱. ن: الرسل ۲. انطقته ـ ع. ۳. الخضر عليه‌السلام ـ ع. ۴. الخضر دواء ـ ع.

بود غافل گشت، این رحمتی است به ما هنگامی که فرمان الهی را فراموش می‌کنیم؛ و اگر موسی بدان عالم بود، خضر به او نمی‌گفت: «مالم تحط به خبراً = آنچه را که از رازش واقف نیستی ـ ۶۷ / کهف»، یعنی: من بر علمی هستم که برای تو از راه ذوق حاصل نشده است، چنان که تو بر علمی هستی که من آن را نمی‌دانم؛ پس انصاف به خرج داد.

اما حکمت جدا شدن او این که: خداوند درباره رسول می‌فرماید: «و ما اتاکم الرسول فخذوه و مانهاکم عنه فانتهوا = هر چه پیغمبر به شما دهد آن را بگیرید و از هر چه بازتان داشت بازبایستید = ۷ / حشر». پس علمای بالله، آنان که قدر رسالت و رسول را می‌شناسند، نزد این سخن باز می‌ایستند، و خضر می‌دانست که موسی بی‌تردید رسول خداست، لذا در آنچه که از او صادر می‌گشت به مراقبت پرداخت، تا حق ادب را با رسول به کمال رساند.

پس موسی بدو گفت: «ان سألتک عن شیء بعدها فلا تصاحبنی = اگر پس از این چیزی از تو پرسیدم، مصاحبت من مکن ـ ۷۶ / کهف». بنابراین او را از هم صحبتی‌اش بازداشت، و چون سوم بار از او سر زد گفت: «هذا فراق بینی و بینک = اینک موقع جدایی میان من و تو است ـ ۷۸ / کهف»، و موسی بدو نگفت: این کار را مکن، و درخواست هم صحبتی اش را هم نکرد، زیرا او به مقدار رتبه‌ای که در آن بود ـ مرتبه‌ای که او را به سخن آورد تا از مصاحبت وی [خضر] نهی نمایدش ـ آگاهی داشت. بنابراین موسی سکوت کرد و فراق و جدایی واقع گردید.

به کمال این دو مرد ـ در علم ـ و به جا آوردن حق ادب الهی را به تمام بنگر و به انصاف خضر در آنچه که در نزد موسی، علیه‌السلام، بدان اعتراف کرد بنگر که گفت: «من بر علمی هستم که خداوند آن را به من آموخته اما به تو نیاموخته است، و تو بر علمی هستی که آن را خداوند به تو آموخته است اما من آن را نمی‌دانم.»

پس این اعلام و اعتراف از جانب خضر به موسی، مرهمی بود بر آن زخمی که در گفتارش بر او زده بود: «و کیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا = چگونه بر آنچه که از رازش آگاه نیستی صبر خواهی کرد؟ ـ ۶۸ / کهف»، با علم به بلندی مرتبه موسی به سبب رسالت، و این مرتبه خضر را نبود، و آن در امت محمدی ظاهر گشت.

في حديث إبَار النخل، فقال عليه السلام لأصحابه «أنتم أعلم بمصالح دنياكم». و لا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به: و لهذا[۱] مدح الله نفسه بأنه بكل شيء عليم[۲] فقد اعترف صلى الله عليه و سلم لأصحابه بأنهم[۳] أعلم بمصالح الدنيا[۴] منه لكونه لا خبرة[۵] له بذلك [۹۷ ـ ب] فإنه علم ذوق و تجربة و لم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلک، بل كان[۶] شغله بالأهم فالأهم. فقد نبهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه.

و قوله «فوهب لي ربي حكماً» يريد الخلافة؛ «و جعلني من المرسلين» يريد الرسالة: فما كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف و العزل و الولاية. و الرسول ليس كذلک: إنما عليه بلاغ[۷] ما أُرسل به: فإن قاتل عليه و حماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول.

فكما أنه ما كل نبي رسول[۸]، كذلك ما كل رسول خليفة ـ أي ما أُعْطِيَ الملك و لا التحكم فيه.

و أما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يَكن[۹] عن جهل، و إنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه ـ و قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم ـ فيستدل بجوابه على صدق دعواه. و سأل سؤال إيهام[۱۰] من أجل الحاضرين حتى يعرِّفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله.

فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون ـ إبقاء لمنصبه ـ أن موسى ما أجابه على سؤاله، فيتبين عند الحاضرين ـ لقصور فهمهم ـ أن فرعون أعلم من موسى.

۱. أ: و بهذا ۲. أ: محيطه ۳. و سلم بانهم ـ ع. ۴. أ: دنياهم (ايضاً ـ ع) ۵. أ: لاخبر ۶. أ: كل
۷. ب: البلاغ لما ۸. رسولاً ـ ع. ۹. أ: تكن
۱۰. إبهام بالباء في المخطوطات الثلاثة ولكن جامي يقرؤها إيهام و يقول هكذا كانت في نسخة المؤلف. والمراد سؤال يوهم خلاف المقصود.

در حدیث گشن [باروری] دادن درخت نخل، رسول خدا، صلی‌الله علیه وسلّم، به اصحابش فرمود: «انتم اعلم بامور دنیاکم = شما به کارهای دنیایی خویش آشناترید»؛ شکی نیست که علم به چیزی از جهل بدان بهتر است، از این روی خداوند خویش را به این که به همه چیز داناست مدح و ستایش کرده است. پس آن حضرت، صلی‌الله علیه وسلّم، برای اصحابش اعتراف کرد که آنان به مصالح دنیایشان از او آشناترند، چون او را بدان امر آگاهی و خبرتی نبود، زیرا آن علم ذوق و تجربه است و فرصت پرداختن بدان را نداشته، بلکه اشتغال او به مهم‌تر از پی مهم‌تر بوده است؛ تو را بر ادبی عظیم آگاهی و هشدار دادم که چون نفست را در آن به کارگیری، از آن بهره‌مند خواهی گشت.

این که گفت: «فوهب لی ربی حکما = پروردگارم مرا حکمی داد» ـ مرادش خلافت است ـ «وجعلنی من المرسلین = و از رسولان قرارم داد ـ ۲۱ / شعرا»، مرادش رسالت است. بنابراین هر رسولی خلیفه نیست، زیرا خلیفه صاحب شمشیر [قدرت] و عزل و نصب است، در حالی که رسول این گونه نمی‌باشد، بلکه بر او رسانیدن آن چیزی است که بدان فرستاده شده است، پس اگر بر آن کارزار کند و آن را به شمشیر حفظ و نگهداری نماید این خلیفه، رسول می‌باشد.

پس همان طور که هر پیغمبری رسول نیست، همین طور هر رسولی خلیفه نمی‌باشد، یعنی مُلک و حکمرانی در آن داده نشده است.

اما حکمت پرسش فرعون از ماهیت الهی از روی جهل نبود بلکه، از جهت آزمودن بود تا پاسخ او را با ادعای رسالتش از جانب پروردگارش ببیند، چون فرعون مرتبهٔ رسولان را در علم [بالله] می‌دانست، تا به پاسخش بر درستی ادعایش استدلال نماید، و پرسید ـ پرسش مبهم ـ از جهت حاضران، تا آنان را از آن حیث که نمی‌دانند، به آنچه که او را در نفس خود در سؤالش آگاهی دارد ـ بشناساند.

چون [موسی] پاسخ او را داد، پاسخ دادن عالمان به [نفس]الامر، فرعون برای ابقای منصبش اظهار نمود که موسی سؤالش را پاسخ نداده است، تا در نزد حاضران ـ به سبب نارسایی فهمشان ـ به نظر آید که فرعون از موسی داناتر است. از این روی

و لهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي ـ و هو [۹۸ ـ أ] في الظاهر غير جواب ما سئل عنه.

و قد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك فقال لأصحابه «إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون» أي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً. فالسؤال صحيح؛ فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب، و لابد أن يكون على حقيقة في نفسه[۱].

و أما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس و فصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، و من لا جنس له لا يلزم ألاّ[۲] يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره. فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق و العلم الصحيح و العقل السليم، و الجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى[۳].

و هنا سر كبير، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما[۴] ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال[۵] في جواب قوله «و ما رب العالمين» ـ قال ـ الذي يظهر فيه صور العالمين من علو ـ و هو السماء ـ و سفل و هو الأرض: «إن كنتم موقنين»؛ أو يظهر[۶] هو بها.

فلما قال فرعون لأصحابه «إنه لمجنون» كما قلنا في معنى كونه مجنوناً، زاد موسى في البيان[۷] لِيَعْلَم فرعون رتبته[۸] في العلم الإلهي [۹۸ ـ ب] لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك: فقال: «رب المشرق و المغرب» فجاء بما يَظْهَر و يُسْتَر[۹]، و هو الظاهر و الباطن، و «ما بينهما» و هو قوله «بكل شيء عليم». «إن كنتم تعقلون»: أي إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل يقيد[۱۰].

۱. ب: «في نفسه لاتكون لغيره. فالسؤال صحيح» ۲. ن: أن؛ ان لا ـ ع. ۳. موسى عليه‌السلام ـ ع.
۴. او الى ما ـ ع. ۵. قال له ـ ع. ۶. ب: يظهر فيها هو بها. ۷. أ: زاد في البيان موسى ۸. ب: مرتبته
۹. يستتر ـ ع. ۱۰. ب: فإن للعقل التقييد

آنچه را که باید در پاسخ او بگوید گفت درحالی که به ظاهر جواب دیگری غیر از آنچه از وی پرسیده بود، داد.

فرعون که می‌دانست او جز این جواب را نمی‌دهد، به اصحاب موسی گفت: «ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون = پیغمبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه است ـ ۲۷ / شعراء»، یعنی علم آنچه که از او پرسیدم از او پوشیده و پنهان است، زیرا تصور نمی‌رود که اصلاً بداند. بنابراین سؤال درست است، زیر سؤال از ماهیت، سؤال از حقیقت مطلوب است و ناگزیر باید در نفس خود شامل حقیقتی باشد.

اما آنان که حدود را مرکب از جنس و فصل قرار دادند، آن در هر چه که در آن اشتراک است واقع می‌شود، و آن که جنسی ندارد، لازم نمی‌آید که در نفسش شامل حقیقتی نباشد که آن حقیقت فقط برای دیگری نبوده است. در این صورت سؤال، بنابر روش صاحبان حقیقت و علم صحیح و عقل سلیم، درست است، و پاسخ از آن جز بدانچه که موسی پاسخ گفت نمی‌باشد.

در اینجا راز بزرگی است و آن این‌که او، از کسی که از وی از حد ذاتی پرسش کرد، به فعل پاسخ داد. پس حد ذاتی را عین اضافه و نسبت او [حق] به آنچه از صور عالم که بدو ظاهر گردیده، و یا از صورعالم که در او ظاهر گشته است قرار داد. پس گویی که در پاسخ سخن او گفت: «و ما رب العالمین = رب العالمین چیست؟ ـ ۲۳ / شعراء» گفت: کسی است که در او صورعالمین ظاهر می‌شود، از علو و بلندی که آسمان است، و سفل و پستی که زمین است: «ان کنتم موقنین = اگر اهل یقینید ـ ۲۴ / شعراء» و یا به صور آنها ظاهر می‌شود.

چون فرعون به اصحابش گفت: «انه لمجنون = او دیوانه است ـ ۲۷ / شعراء» چنان که معنی مجنون بودن را گفتیم، موسی در بیان افزودتا فرعون مرتبه‌اش را در علم الهی بداند، چون می‌دانست که فرعون آن [معنی] را می‌داند، لذا گفت: «رب المشرق و المغرب = پروردگار خاور و باختر ـ ۲۸ / شعراء». پس آنچه را که بدان ظاهر می‌شود و پنهان می‌گردد آورد، و آن ظاهر و باطن است: «و ما بینهما = و آنچه که بین آنهاست ـ ۲۶ / شعراء»، و آن فرمودهٔ اوست: «بکل شیء علیم = به همه چیز داناست ـ ۳ / حدید». «ان کنتم تعقلون = اگر تعقل می‌کنید ـ ۲۸ / شعراء»، یعنی اگر از صاحبان تقییدید، زیرا عقل تقیید است.

فالجواب الأول جواب الموقنين و هم أهل الكشف و الوجود. فقال له «إن كنتم موقنين» أي أهل كشف و وجود، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم و وجودكم، فإن[۱] لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل و تقييد و حصر. ثم الحقُّ[۲] فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله و صدقه. و عَلِمَ موسى أن فرعون علم ذلك ـ أو يعلم ذلك ـ.

لكونه سأل عن الماهية، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما[۳]، فلذلک[۴] أجاب. و لو[۵] علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال.

فلما جعل موسى المسئول[۶] عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان[۷] و القوم لايشعرون. فقال له «لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين». و السين في «السجن» من حروف الزوائد: أي لأسترنک: فإنك أجبت[۸] بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول.

فإن قلت لي: فقد جهلت يا فرعون [۹۹ ـ أ] بوعيدك إياي، و العين واحدة، فكيف فرقت، فيقول فرعون إنما فرّقَتْ المراتب[۹] العينَ، ما تفرقت العين و لا انقسمت في ذاتها. و مرتبتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل؛ و أنا أنت بالعين و غيرك بالرتبة.

فلما فهم[۱۰] ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه[۱۱] يقول له لا تقدر على ذلک، و الرتبة[۱۲] تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة[۱۳] الظاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.

۱. أ: و إن ۲. و حصر ثم الحق ـ ع. ۳. أ: بها؛ ب: بما هو
۴. أ: و لذلک؛ ب: + بما هو لكونهم لايجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل، فلما علم موسى ذلک، فلذلك الخ. ۵. ب و ن: فلو (ايضاً ـ ع) ۶. المسؤول ـ ع. ۷. ب: اللسان الكشفي
۸. اجبتني ـ ع. ۹. ب: مراتب ۱۰. ن: أفهم ۱۱. أي حالة كونه ۱۲. ب:والرتبة الفرعونية ۱۳. أ:الصور

بنابراین پاسخ نخستین، پاسخ اهل یقین است که صاحبان کشف و وجود می‌باشند. لذا به آنان فرمود: «ان کنتم موقنین ـ ۲۸ / شعرا»، یعنی: اگر اهل کشف و وجودید، من شما را بدانچه که در شهودتان و وجودتان یقین دارید آگاه ساختم، و اگر از این صنف نباشید، شما را در پاسخ دوم پاسخ دادم که: اگر از صاحبان عقل و تقیید و حصرید و حق را در آنچه که دلایل عقولتان می‌بخشد محصور کرده‌اید. پس موسی به هر دو وجه اظهار داشت تا فرعون فضل و راستگفتاریش را بداند، و موسی می‌دانست که فرعون آن را می‌داند و یا خواهد دانست.

زیرا او از ماهیت پرسش کرد، موسی دانست که سؤال او بر اصطلاح پیشینیان در سؤال به «ما هو = آن چیست؟» نمی‌باشد، لذا پاسخ داد. ولی اگر موسی غیر این را از او می‌دانست، مسلماً وی را تخطئه کرده و در سؤال خطا می‌گرفت.

چون موسی سؤالی که از او پرسیده شده بود را عین عالم قرار داد، فرعون به این زبان او را مورد مخاطبه قرار داد، در حالی که قوم بی خبر بودند. بدو گفت: «لئن اتخذت الهاً غیری لاجعلنک من المسجونین = اگر خدایی غیر از من بگیری زندانیت می‌کنم ـ ۲۹ / شعرا» و «سین» در «سجن = زندان» از حروف زوائد است، یعنی تو را خواهم پوشانید، زیرا تو مرا بدانچه که دعوی کردم یاریم کردی تا به تو چنین سخنی گویم.

اگر به من گویی: ای فرعون! در بیم دادن به وعید در مورد من جهل به خرج دادی، در حالی که عین، یک عین است، پس چگونه فرق گذاردی؟ فرعون گوید: مراتب عین را فرق گذارده و جدا کرده، وگرنه عین نه جدا می‌شود و نه در ذاتش انقسام می‌یابد، و مرتبه من اکنون ای موسی! حکم کردن در تو است ـ به فعل ـ و من به عین، توام اما به رتبه، غیر توام.

و چون موسی این مطلب را درباره او فهم کرد، درحالی که حق خودش را بدو بخشید به او گفت که تو بر آن قادر نیستی، و مرتبهٔ [فرعونی] به قادر بودن بر او [موسی] و ظاهر ساختن اثر در او گواهی می‌دهد، زیرا حق تعالی در رتبهٔ فرعون، از صورت ظاهر آن [سلطنت] بر مرتبه‌ای که در آن مجلس، موسی در آن مرتبه ظهور

فقال له، يظهر[١] له المانع من تعديه عليه، «أو لو جئتك بشيءٍ مبين». فلم يسَعْ فرعونَ إلا أن يقول له «فأت به إن كنت من الصادقين» حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه[٢] بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه.

و هي الطائفة التي استخفها[٣] فرعون فأطاعوه «إنهم كانوا قوما فاسقين»: أي خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر[٤] في العقل، فإن له حداً يقف عنده إذا جاوزه[٥] صاحب الكشف و اليقين. و لهذا جاء موسى في الجواب[٦] بما يقبله الموقن و العاقل خاصة «فألق عصاه»، و هي صورة ما عَصَى به فرعونُ موسى في إبائه عن إجابة دعوته، «فإذا هي ثعبان مبين» أي حيَّة ظاهرة. فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة [٩٩ ـ ب] أي حسنة كما قال «يبدل اللّه سيئاتهم حسنات» يعني في الحكم. فظهر الحكم هنا[٧] عيناً متميزة في جوهر واحد.

فهي العصا و هي الحية و الثعبان الظاهر، فالتقم أمثاله من الحيَّات من كونها حية و العصيَّ من كونها عصاً. فظهرت[٨] حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصيٍّ و حيات و حبال.

فكانت للسحرة الحبال[٩] و لم يكن لموسى حبل. و الحبل التل الصغير: أي مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال[١٠] الشامخة.

١. ن: ساقطة ٢. ب: قوله ٣. ب: استحقها ۴. ب: الظاهري ۵. ب: حاوره ۶. ب: بالجواب
٧. ههنا ـ ع. ٨. أ: فظهر ٩. ب: الجبال ١٠. موسى عنداللّه كنسبة التّلال الصغيرة الى الجبال ـ ع.

داشت به فرعون حکم می‌راند، ـ در حالی که اظهارِ مانع از تعدی فرعون بر خود می‌کرد ـ گفت: «او لو جئتک بشیء مبین ـ اگر تو را معجزه‌ای آشکار بیاورم! ـ ۳۰ / شعرا» پس فرعون نتوانست جز آن که بدو گوید: «فأت به ان کنت من الصادقین = اگر راست می‌گویی آن را بیاور! ـ ۳۱ / شعرا» تا این که در نزد افراد ضعیف الرأی از قوم خودش، به عدم انصاف ظاهر نشود و در او شک نمایند.

چون آنها طایفه‌ای بودند که فرعون خفیف و خوارشان ساخته بود و اطاعتش را می‌کردند: «انهم کانوا قوماً فاسقین = که آنان گروهی عصیان پیشه بودند ـ ۵۴ / زخرف»، یعنی: از آنچه که خردهای صحیح دارایند، یعنی در انکار زبانیِ فرعون - که ظاهر در عقل است ـ خارج‌اند، زیرا عقل را حدی است که نزد آن حد باز می‌ایستد، در حالی که صاحب کشف و یقین از آن در می‌گذرد. از این روی موسی در جواب چیزی را گفت که صاحب یقین آن را می‌پذیرد و عاقل نیز به‌طورِ خاصی آن را می‌پذیرد: «فالق عصاه = عصایش را انداخت ـ ۳۲ / شعرا» و آن صورت چیزی بود که فرعون بدان، موسی را - در اِبایش از اجابت دعوتش - عصیان و سرکشی می‌کرد: «فاذا هي ثعبان مبين = در دم اژدهایی هویدا گشت ـ ۳۲ / شعرا»، یعنی: اژدهایی آشکار. پس معصیتی که سیّئه بود مبدل به طاعت شد، یعنی حسنه شد. چنان‌که خداوند فرمود: «یبدّل اللّه سیئاتهم حسنات = خداوند سیئات آنان را به حسنات تبدیل می‌نماید - ۷۰ / فرقان»، البته در حکم. پس حکم در اینجا یک عین را در جوهر واحدِ متمیز ظاهر ساخت.

پس آن عصاست و همان حیّه است و اژدهای آشکار. پس این اژدها چون خود حیه بود، امثال خودش از حیه‌ها و عصاها را ـ چون خودش عصا بود ـ فرو بلعید. پس حجت موسی بر حجت‌های فرعون، در صورت عصاها و حیه‌ها و ریسمان‌ها غالب گشت.

جادوگران ریسمان داشتند اما موسی را ریسمانی نبود و «حبل» عبارت از پشتهٔ کوچکی است، یعنی: مقادیر آنان نسبت به مقدار موسی به منزله پشته کوچکی بود نسبت به کوه‌های بلند.

فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، و أن الذي رأوه ليس من مقدور البشر: و إن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تميز[1] في العلم المحقَّق عن التخيل و الإيهام. فآمنوا «برب العالمين رب موسى و هارون»: أي الرب الذي يدعو إليه موسى و هارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون.

و لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت، و أنه الخليفة بالسيف ـ و إن جار في العرف الناموسي ـ لذلك قال «أنا ربكم الأَعلى»: أي و إن كان الكل أرباباً بنسبة مّا[2] فأنا الأعلى منهم بما أُعْطِيته في الظاهر من التحكم فيكم.

و لما علمت السحرة صدقه في مقاله[3] لم ينكروه و أقروا له بذلك [۱۰۰ ـ أ] فقالوا له: «إنما تقضي هذه الحياة الدنيا» «فاقض ما أنت قاض»[4]، فالدولة لک[5]. فصح قوله «أنا ربكم الأَعلى». و إن كان عينَ[6] الحق فالصورة لفرعون.

فقطع الأيدي و الأرجل و صلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل.

فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله. و ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها و ظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم[7] إنسان أو ضيف، و لا يلزم من حدوثه أنه ما[8] كان له وجود قبل هذا الحدوث.

۱. ب: تمييز

۲. ب: بنسبة ما و إضافة لمن يربه: و لعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح القاشاني لأنها واردة فيه.

۳. فيما قاله ـ ع.

۴. الآية معكوسة و أصلها «فاقض ما أنت قاض، إنما تقضي هذه الحياة الدنيا» (قرآن سورة طه آية ۷۵)؛ «فاقض ما انت قاضٍ انّما تقضى هذه الحياة الدنيا» ـ ع. ۵. ب: له ۶. ب: غير

۷. حدث اليوم عندنا ـ ع. ۸. أ: ساقطة

چون جادوگران این را دیدند، رتبه موسی را در علم دانستند و این چیزی را که دیدند، در مقدور بشر نیست، و اگر مقدور بشر باشد، جز از کسی که او را در علم محقق ـ از تخیل و ایهام ـ تمیز است، نمی‌باشد؛ پس ایمان آوردند: «برب العالمین، رب موسی و هارون ـ ۴۷ و ۴۸ / شعرا» یعنی: «پروردگاری که موسی و هارون به سوی او دعوت می‌کنند، و آن قوم فهمیدند که [آن دو] به سوی فرعون دعوت نمی‌کنند.

چون فرعون در منصب حکمرانی صاحب وقت بود و [صاحب وقت] خلیفهٔ به شمشیر است اگر چه در عرف ناموسی ستم روا می‌دارد، از این روی گفت: «انا ربکم الاعلی = من پروردگار والای شمایم ـ ۲۴ / نازعات»، یعنی: اگر چه همه به نسبتی «رب»اند، اما من رب اعلای آنانم، بدانچه که در ظاهر در میان شما تحکم می‌کنم.

چون جادوگران راست گفتاریش را در آنچه که گفت دانستند، انکار نورزیدند و بدان اقرار نموده و بدو گفتند: «انما تقضی هذه الحیوة الدنیا = فقط در زندگی این دنیا حکم می‌کنی ـ ۷۲ / طه» «فاقض ما انت قاض = هر چه می‌کنی بکن ـ ۷۲ / طه» که دولت تو راست. پس سخن او که گفت: «انا ربکم الاعلی ـ من پروردگار والای شمایم ـ ۲۴ / نازعات» درست است و اگرچه عین حق است، اما صورت خاص فرعون است.

پس دست‌ها و پاها را قطع کرد و به عین حق در صورت باطل برای دستیابی به مراتب ـ که [مراتب] جز بدان فعل به دست نمی‌آید ـ به دار کشید.

زیرا اسباب را راهی برای تعطیلشان نیست؛ چون اعیان ثابته آنها را اقتضا می‌کند، در وجود ظاهر نمی‌شوند مگر به صورتی که در ثبوت بر آنند، زیرا کلمات الهی را تبدیلی نیست، و کلمات الهی جز اعیان موجودات نمی‌باشند. پس از حیث ثبوتشان منسوب به قِدم می‌شوند، و از حیث وجود و ظهورشان منسوب به حدوث می‌گردند، چنان که گویی: امروز انسان و یا میهمانی نزد ما حادث گشت. از حدوث آنها لازم نمی‌آید که پیش از این حدوث، آنها را وجودی نبوده باشد.

لذلک[۱] قال تعالی في کلامه العزیز أي في إتیانه مع قدم کلامه «ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث إلا استمعوه و هم یلعبون»: «ما یأتیهم من ذکر من الرحمن محدث إلا کانوا عنه معرضین». و الرحمن[۲] لا یأتي إلا بالرحمة. و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة.

و أما قوله «فلم یك ینفعهم إیمانهم لما رأوا بأسنا سنت اللّٰه التي قد خلت في عباده». «إلا قوم یونس»، فلم یدل ذلك علی أنه لا ینفعهم في الآخرة لقوله[۳] في الاستثناء إلا قوم یونس.

فأراد أن ذلك لا یرفع[۴] عنهم الأخذ في الدنیا، فلذلك أخذ فرعون [۱۰۰ ـ ب] مع وجود الإیمان منه. هذا إن کان أمره أمر[۵] من تیقن بالانتقال في تلك الساعة. و قرینة الحال تعطي أنه ما کان علی یقین من الانتقال، لأنه[۶] عاین المؤمنین یمشون في[۷] الطریق الیَبَس الذي ظهر بضرب موسی بعصاه البحر.

فلم یتیقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف المحتضر حتی لا یلحق به. فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائیل علی التیقن[۸] بالنجاة، فکان کما تیقن لکن علی[۹] غیر الصورة التي أراد.

فنجاه اللّٰه من عذاب الآخرة في نفسه، و نَجَّی[۱۰] بدَنه کما قال تعالی «فالیوم ننجیك ببدنك لتکون لمن خلفك آیة»، لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصورة المعهودة میتاً لیُعْلَم أنه هو.

۱. ب: و لذلک (ایضاً ـ ع) ۲. أ و ن: والرحمة ۳. أ و ب: بقوله (ایضاً ـ ع) ۴. لایدفع ـ ع.
۵. ن: ساقطة ۶. انّه ـ ع. ۷. علی ـ ع. ۸. أ: الیقین ۹. ب: ساقطة ۱۰. نجّا ـ ع.

از این روی خداوند در کلام عزیزش، یعنی در اتیانش [مرحدوث را] با قِدم کلامش فرموده: «ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه و هم یلعبون = هیچ پند و مؤعظهٔ جدیدی از جانب پروردگارشان نیاید جز آن‌که آن را می‌شنوند و باز به مشغولیات دنیا عمر می‌گذرانند ـ ۲/ انبیا»، «و ما یأتیهم من ذکر من الرحمن محدث الا کانوا عنه معرضین = پند تازه‌ای از خدای رحمان سویشان نیاید مگر از آن روی‌گردان باشند ـ ۵ / شعرا»؛ و رحمان جز رحمت نمی‌آورد، و هر کس از رحمت روی گرداند، عذاب را که عدم رحمت است استقبال می‌کند.

اما این که فرمود: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت الله التی قد خلت فی عباده = و هنگامی که عذاب ما را دیدند ایمان آوردنشان سودشان نبخشید این سنت الهی است که درباره بندگانش جاری است ـ ۸۵ / غافر» ـ «الا قوم یونس = مگر قوم یونس ۸۵ / غافر» ـ این دلالت بر آن ندارد که در آخرت سودشان نبخشد، چنان که در استثنا ـ «الا قوم یونس = مگر قوم یونس» ـ فرمود.

پس خواست او چنین بود که [ایمان آوردنشان] دافعِ مؤاخذه دنیوی‌شان نباشد، از این روی فرعون را با وجود ایمان آوردنش اخذ کرد. این در صورتی است که کار او [فرعون] مانندِ کار کسی باشد که به انتقال در آن لحظه یقین داشته باشد، و قرینه حال می‌رساند که از انتقال بر یقین نبوده است. زیرا مؤمنان را مشاهده کرد که در آن راه خشکی که با زدن عصای موسیٰ بر دریا پیدا شد، راه می‌روند.

بنابراین فرعون در حال ایمان آوردن، به هلاک یقین نداشت ـ بر عکس محتضر ـ بنابراین ملحق به محتضر نمی‌شود. پس ایمان آورد به کسی که اسرائیلیان به او ایمان آوردند ـ بر یقین به نجات ـ و همان شد که یقین کرده بود؛ اما بر غیر صورتی که می‌خواست.

اما خداوند او را در نفسش از عذاب آخرت نجات داد و بدنش را هم نجات داد، چنان‌که خداوند فرمود: «فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیة =اکنون جسد تو را به جایی بلند می‌افکنیم تا برای هر که از پی تو است عبرت باشی = ۹۲/یونس»؛ زیرا اگر به صورتش غایب می‌گشت، بسا که قومش می‌گفتند پنهان شده است. از این روی به صورت معهود که مرده راست ظاهر شد تا دانسته شود که این هموست.

فقد عمته النجاة حسّاً و معنى. و من حَقَّت عليه كلمة العذاب الأخروي[۱] لا يؤمن و لو جاءته كل آية حتى يروا[۲] العذاب الأليم، أي يذوقوا العذاب الأخروي[۳]. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن.

ثم إنّا نقول بعد ذلك: و الأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه، و ما لهم نص[۴] في ذلك يستندون إليه. و أما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه.

ثم لتعلم[۵] أنه ما[۶] يقبض اللّٰه أحداً إلا و هو مؤمن أي مصدِّق بما جاءت به الأخبار الإلهية: و أعني [۱۰۱ ـ أ] من المحتضرين و لهذا يُكرَه موت الفجاءة[۷] و قتل الغفلة.

فأما موت الفجاءة[۸] فحدُّه أن يخرج النفس الداخل و لا يدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة[۹]. و هذا غير المحتضر. و كذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه و هو لا يشعر: فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر.

و لذلك قال عليه السلام «و يحشر على ما عليه مات»[۱۰] كما أنه يُقْبَض على ما كان عليه. و المحتضر ما يكون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إيمان بما ثَمَّةَ[۱۱]. فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن «كان» حرف وجودي[۱۲] لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فيفرق بين الكافر المحتَضَر في الموت و بين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة[۱۳] كما قلنا في حد الفجاءة[۱۴].

و أما حكمة التجلي و الكلام في صورة النار، فلأنها[۱۵] كانت بغية موسى[۱۶]. فتجلى له في مطلوبه ليُقْبِلَ عليه و لا يعرض عنه. فإنه لو تجلى له في غير صورة

۱. الاخراوی ـ ع. ۲. أ: رأوا ۳. الاخراوی ـ ع. ۴. ن: من ناصر ۵. ليعلم ـ ع. ۶. لا ـ ع.
۷. الفجأة ـ ع. ۸. الفجأة ـ ع. ۹. الفجأة ـ ع. ۱۰. أ: ما مات عليه؛ ن: و يحشر ما مات عليه
۱۱. أ: تقدم ثم؛ ثمّ ـ ع. ۱۲. أ و ن: حرفاً وجودياً ۱۳. فجأة ـ ع. ۱۴. الفجأة ـ ع. ۱۵. ن و أ: لأنها
۱۶. موسى عليه‌السلام ـ ع.

پس نجات به طور عام او را فرا گرفت، هم از جهت حس [بدن] و هم از حیث معنی [روح] و آن کسی که کلمه عذاب اخروی بر او محقق شده است، هر آیه و معجزه‌ای که برایش بیاید ایمان نمی‌آورد. «حتی یروا العذاب الالیم = تا آن که عذاب دردناک را مشاهده نمایند ـ ۹۷ / یونس»، یعنی عذاب اخروی را می‌چشند، پس فرعون از این دسته خارج است، این ظاهری است که قرآن بدان وارد شده است.

سپس ما بعد از آن گوییم: امر درباره او موکول به خداوند است، بدانچه که در نفوس عموم خلق پایدار شد، که [در آخرت] شقی می‌باشد، ولی در این باره نصی که بدان استناد کنند نیست؛ اما آل او: آنان را حکم دیگری است که اینجا موضع بیانش نیست.

سپس باید دانسته شود که خداوند روح هیچ کس را نمی‌گیرد مگر آن که مؤمن باشد، یعنی: آنچه را که اخبار الهی آورده است تصدیق کند، و مرادم از آن محتضران می‌باشند. از این روی مرگ ناگهانی و غفلتاً کشته شدن را ناخوش می‌دارد.

اما مرگ ناگهانی: حدش این است که نفَس داخل خارج شود و نفَس خارج داخل نشود. این مرگ فجأه و ناگهانی است، و این غیر محتضر را می‌باشد. کشته شدن به غفلت، از پشت سر شخص گردن او را زدن است، در حالی که خود آگاهی ندارد، لذا بر آنچه از ایمان و یا کفر که بوده است [روحش] بازگرفته می‌شود.

از این روی [رسول خدا]، علیه‌السلام، فرمود: «و یحشر علی ما علیه مات = او بر آن گونه که مرده محشور می‌شود»، همان گونه که بر آن بوده، مؤاخذه می‌شود، و محتضر جز صاحب شهود نمی‌باشد. پس او صاحب ایمان بدانچه که واقع است می‌باشد. پس جز بدانچه که بر آن بوده است بازگرفته نمی‌شود. زیرا «کان = بود» حرف وجودی است که زمان با آن همراه نیست ـ مگر به قراین احوال. پس در مرگ بین کافر محتضر و بین کافر کشته شده به غفلت، یا به مرگ ناگهانی فرق گذارده می‌شود ـ چنان که در حد فجأه و مرگ ناگهانی بیان داشتیم.

اما حکمت تجلی و کلام به صورت آتش: از آن جهت است که آن [آتش] مطلوب موسی بود. بنابراین در مطلوبش بر او تجلی کرد تا بدان روی آورد و از آن

مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه[1] على مطلوب خاص. و لو أعرض لعاد عمله عليه[2] و أعرض[3] عنه الحق، و هو مصطفىً مقرب. فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه و هو لا يعلم.

كنار موسى رآها[4] عين حاجته　　　و هو الإله و لكن ليس يدريه



۱. ب: همته　۲. لعاد عليه ـ ع.　۳. ب و ن: فأعرض (ايضاً ـ ع)　۴. ب و ن: يراها

روی نگرداند، زیرا اگر به صورت دیگری که مطلوبِ او نبود تجلی می‌کرد، از آن روی می‌گردانید، چون همتش بر مطلوبی خاص اجتماع کرده و اهتمام داشت. و اگر روی بر می‌گردانید، عملش به خودش باز می‌گشت و حق تعالی از او روی می‌گردانید، در حالی که او برگزیده و مقرب حق بود. از قرب او این‌که خداوند در چیزی که طالب آن بود بر او تجلی کرد، اما او نمی‌دانست.

مانند آتش موسی که آن را عین نیازش مشاهده می‌کرد
در حالی که آن خدا بود، اما نمی‌دانست.



٢٦
فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

[١٠١ ـ ب] و أما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوةَ البرزخيةَ، فإنه ما ادَّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت: فأمر أن ينبش عليه و يسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا.

فكان غرض خالد صلى اللّٰه عليه و سلم[١] إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع: فإنه تشرف[٢] بقرب نبوته من نبوة محمد صلى اللّٰه عليه و سلم، و علم[٣] أن اللّٰه أرسله رحمة للعالمين. و لم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر. و لم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق.

فأضاعه قومه. و لم[٤] يصف النبي صلى اللّٰه عليه و سلم قومه[٥] بأنهم ضاعوا و إنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده، فهل بلَّغه اللّٰه أجر أمنيته؟

١. عليه‌السلام ـ ع. ٢. ن: أشرف ٣. ب: ساقطة ٤. ن: ساقط ٥. ن: ساقط

۲۶

«فص حکمت صمدی در کلمهٔ خالدی»

اما حکمت خالدبن سنان: او به دعوای خویش نبوت برزخی را آشکار کرد. چه او ادعای اِخبار بدانچه که در آنجا [برزخ] است ننمود، مگر بعد از مرگ. لذا دستور داد که قبرش شکافته شود و [از او] پرسیده شود، پس خبر می‌دهد که حکم در برزخ بر صورت زندگانی دنیاست، تا بدین [خبر دادن] راستگفتاری تمام رسولان در آنچه که بدان در زندگانی دنیایشان خبر دادند دانسته شود.

پس هدف خالد، صلّی‌الله علیه وسلّم، ایمان آوردن تمام عالم بود بدانچه که رسولان آورده‌اند تا [خالد] برای همگان رحمت باشد، زیرا او به سبب نزدیکی نبوتش به نبوت محمد، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، شرف یافته بود، و [خالد] می‌دانست که خداوند او را رحمتی برای عالمیان فرستاد، و خالد رسول نبود، خواست از این رحمت در رسالت محمدی بهره و نصیبی وافر حاصل نماید، اما به تبلیغ آن مأمور نبود، پس خواست که بدان در برزخ بهره‌مند گردد تا در علم ـ دربارهٔ خلق ـ تواناتر باشد.

اما قومش او را تباه ساختند و رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، قومش را به این که تباه شدند توصیف نکرد، بلکه چنین توصیف کرد که آنان پیغمبرشان را تباه ساختند. از این حیث که مراد او را برآورده نکردند. آیا خداوند او را به آرزویش که همانا پاداش است، رسانیده است؟ هیچ شک و هیچ خلافی در این‌که آرزوی او

فلا شك و لا خلاف أن له أجر الأمنية[۱]؛ و إنما الشك و الخلاف في أجر المطلوب: هل يساوي تمني وقوعه عدمَ[۲] وقوعه بالوجود أم لا.

فإن في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالآتي للصلاة[۳] في الجماعة، فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، و كالمتمني مع فقره ما هم عليه أصحاب [۱۰۲ ـ أ] الثروة و المال من فعل الخيرات[۴].

فله مثل أجورهم. ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم[۵] فإنهم جمعوا بين العمل و النية؟ و لم ينص النبي عليهما[۶] و لا على واحد منهما. فالظاهر[۷] أنه لا تساوي بينهما. و لذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين و الله أعلم[۸].



۱. ن: أمنيته (ايضاً ـ ع) ۲. ب: مع عدم ۳. أ: إلى الصلاة؛ ب: الصلاة ۴. أ: الخير فيه؛ ن: الخير
۵. ب: أعمالهم ۶. أ و ن: ساقطة ۷. والظاهر ـ ع. ۸. أ: + بالصواب

پاداش می‌باشد نیست، بلکه شک و خلاف در پاداش مطلوب است که آیا آرزوی وقوع آن، با عدم وقوع آن ـ به وجود ـ برابر است یا نه؟

زیرا در شرع در مواضع بسیاری آمده که مؤید تساوی و برابری است، مانند کسی که برای نماز جماعت می‌آید اما جماعت از او فوت می‌شود، بنابراین او را پاداش آن کسی که در جماعت حاضر بوده می‌باشد، و مانند فقیر آرزومندی که آرزوی خیرات کردن را که صاحبان ثروت و مال انجام می‌دهند دارد.

پس همانند پاداش آنان برای او می‌باشد، یا مانند پاداش آنان در نیاتشان، و یا در عملشان، زیرا آنان بین نیت و عمل را جمع آوردند و از پیامبر، نصی بر آن دو، و یا بر یکی از آن دو، نرسیده است و ظاهر این است که بین آن دو برابری نیست، و به واسطه این پاداش بود که خالدبن سنان، ابلاغ پاداش را درخواست کرد تا برایش مقام جمع بین دو امر راست شود و هر دو پاداش برای او حصول یابد، خداوند داناست و بس.



۲۷
فص حكمة فردية في كلمة محمدية

إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، و لهذا بُدِئَ به الأمر و ختم[1]: فكان نبياً و آدم بين الماء و الطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين.

و أولُ الأفراد الثلاثةُ، و ما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها. فكان عليه‌السلام[2] أدلَّ دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء[3] آدم، فأشبه الدليل في تثليثه، و الدليل دليل[4] لنفسه.

و لما كانت حقيقته تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة[5]، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات[6] «حُبِّبَ إليّ من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث؛ ثم ذكر النساء و الطيب و جعلت قرة عينه في الصلاة.

فابتدأ بذكر النساء و أخَّر الصلاة، و ذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها. [۱۰۲ ـ ب] و معرفة الإنسان بنفسه مقدَّمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه. لذلك قال عليه‌السلام[7] «من عرف نفسه عرف[8] ربه».

۱. ب: و ختم به ۲. صلّى اللّه عليه وسلّم ـ ع. ۳. ن: أبينا ۴. ن: ساقطة ۵. أ و ب: النشء
۶. الوجود ـ ع. ۷. صلّى اللّه عليه وسلم ـ ع. ۸. ب: فقد عرف (ايضاً ـ ع).

۲۷

«فص حکمت فردی در کلمهٔ محمدی»

از آن جهت حکمتش فردی است که او کامل‌ترین موجود در نوعِ انسان می‌باشد، از این روی که کار بدو آغاز و انجام یافت. او پیغمبر بود در حالی که آدم هنوز بین آب و گل بود، سپس به نشأه عنصریش پایان بخش پیامبران می‌باشد.

۱ و اولین افراد [عدد] سه است، و آنچه بر این اولیت ـ از افراد ـ افزوده شود، از آن [سه] است. پس او، علیه‌السلام، اوّل دلیل بر پروردگارش می‌باشد، زیرا به او «جوامع الکلم» داده شده که عبارت از مسماهای اسمای آدم می‌باشد. پس در تثلیث خود، به دلیل شباهت پیدا کرد و دلیل، دلیل است بر نفس خود.

و چون حقیقت او فردیت نخستین است، وی نشأهٔ سه گانه دارد، از این روی در باب محبتی که اصل موجودات است فرمود: «حبب الی من دنیاکم ثلاث = از دنیای شما سه چیز بر من دوست گردانیده شده است» ـ بدانچه از تثلیث که در اوست ـ سپس زنان و عطر را بیان داشت و بعد از آن [فرمود] روشنی چشمش در نماز قرار داده شده است.

بنابراین به ذکر زنان آغاز کرد و نماز را آخِر آورد، این بدان جهت است که زن، در اصل ظهور عینش جزیی از مرد است و معرفت انسان به نفس خویش، بر معرفت او به پروردگارش مقدّم می‌باشد، زیرا معرفت او به پروردگارش، نتیجه معرفت او به نفس خودش می‌باشد، از این روی فرمود، علیه‌السلام: «من عرف نفسه عرف ربه = هر کس خودش را شناخت پروردگارش را شناخته است».

فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر[۱] و العجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، و إن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرفَ أنَّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربک: و الثاني أن تعرفها فتعرف ربک.

فكان محمد صلى الله عليه و سلم أوضح دليل على ربه، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم.

فإنما[۲] حُبِّب إليه النساء فحنَّ إليهن لأنه من باب حنين[۳] الكل إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق[۴] في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية «و نفخت فيه من روحي».

ثم وصف[۵] نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين[۶] «يا داود إني أشد شوقاً إليهم» يعني المشتاقين إليه. و هو لقاء خاص.

فإنه قال[۷] في حديث الدَّجّال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت؛ فلابد من الشوق لمن هذه صفته. فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبُّ[۸] أن يروه و يأبى المقام ذلک. فأشبه قوله «حَتَّى نَعْلَمَ» مع[۹] كونه عالماً.

فهو[۱۰] يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه كما قال تعالى في حديث التردد و هو من هذا[۱۱] الباب «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي[۱۲] في قبض عبدي[۱۳] المؤمن يكره الموت [۱۰۳ ـ أ] و أكره[۱۴] مساءته و لابد له من لقائي».

۱. في الخبر ـ ع.　۲. و انّما ـ ع.　۳. ب: ساقط　۴. ب: سافط　۵. ب: وصف الحق
۶. أ: «فقال قل للمشتاقين إلى» الخ؛ ب: «فقال للمشتاقين إليه»　۷. صلّ اللّه عليه وسلم قال ـ ع.
۸. ب و ن: فيجب بالجيم　۹. ن: ساقطة　۱۰. فهو سبحانه و تعالى ـ ع.　۱۱. ن: ساقطة　۱۲. كترددى ـ ع
۱۳. ب: نسمة عبدي　۱۴. ب: و أنا أكره

اگر خواهی قائل به عدم امکان معرفت در این خبر، و ناتوانی از رسیدن باش، زیرا در آن مجاز هستی، و اگر خواستی قائل به ثبوت معرفت باش. اولی این است که بدانی اگر نفست را نشناسی، پروردگارت را نخواهی شناخت، و بنابر دومی اگر نفس خود را بشناسی، رب خود را خواهی شناخت.

پس، محمد، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، واضح‌ترین دلیل بر پروردگارش بود، زیرا هر جزیی از عالم، دلیل بر اصل خودش که پروردگارش است می‌باشد، این را نیک بفهم!

دوستی زنان برایش محبوب شده، لذا به آنان اشتیاق یافت، و این از باب اشتیاق کُل است به جزء خود. پس او به این سخن از حقیقت امر در نفس خودش، از جانب حق تعالی در فرموده‌اش: «و نفخت فیه من روحی = و از روح خویش در او دمیدم ـ ۲۹ / حجر»، از این نشأهٔ انسانی عنصری پرده برداشت.

سپس [حق تعالی] خویش را به شدت شوق به دیدار او توصیف کرد و درباره مشتاقان فرمود: «ای داود انّی اشد شوقا الیهم = ای داوود شوق من به آنان شدیدتر است». مراد او مشتاقی به خودش است و آن دیدار و لقای خاص می‌باشد.

زیرا او، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، در حدیث دجّال فرمود: «ان احدکم لن یری ربه حتی یموت = هیچ یک از شما تا نمیرد پروردگارش را نمی‌بیند». پس آن کس که چنین صفتی دارد، ناگزیر از شوق می‌باشد. پس حق تعالی به آن مقربان شوق دارد، با این که آنان را می‌بیند، دوست دارد که آنان هم او را ببینند، و مقام [دنیوی] اِبای از آن دارد. پس شبیه است به فرموده‌اش: «حتی نعلم = تا بدانیم ـ ۳۱ / محمد» با این که عالم است.

بنابراین او تعالی مشتاق این صفت خاص است که آن را جز در هنگام مرگ وجودی نیست. پس [حق تعالی] شوق آنان را به خودش [بدان صفت] تسکین می‌بخشد، چنان که حق تعالی در حدیث تردد فرمود و آن [حدیث] از این باب است: «ما ترددت فی شیء انا فاعله ترددی فی قبض عبدی المؤمن، یکره الموت و انا اکره مسائته و لا بدله من لقایی = در هیچ امری که انجام دادم تردید پیدا نکردم، مانند تردیدم در گرفتن جان بندهٔ مؤمنم، او مرگ را ناخوش دارد و من ناخوش داشتنش را ناخوش دارم و او را از لقای من چاره نیست».

فَبشَّرَه[۱] و ما قال له لابد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت. و لما كان لا يلق الحقَّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت» لذلك قال تعالى «و لابد له من لقائي». فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة:

يحن الحبيب إلى رؤيتي   و إني إليه أشد حنينا
و تهفو النفوس و يأبى[۲] القضا   فأشكو الأنين و يشكو الأنينا

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه. أ لا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟ و لما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً، حدث[۳] عن نفخه اشتعال[۴] بما في جسده من الرطوبة، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته.

و لهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار و جعل حاجته فيها. فلو[۵] كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً. و كنّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نَفَس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه، و باستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً.

فبطن[۶] نَفَس الرحمن[۷] فيما كان به الإنسان إنساناً ثم اشتق له منه[۸] شخصاً[۹] على صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحنَّ إليها حنين الشيء إلى نفسه، و حنت إليه حنين الشيء إلى وطنه. فحببت[۱۰] إليه النساء، فإن الله أحب مَنْ خلقه على صورته و أسجد له ملائكته النوريين [۱۰۳ ـ ب] على عظم قدرهم و منزلتهم و علو نشأتهم الطبيعية. فمن هناك وقعت المناسبة. و الصورة أعظم مناسبة و أجلها و أكملها.

۱. ب: فبشره بلقائه (ايضاً ـ ع). ۲. ب: و يأتي ۳. ن: ساقطة ۴. أ: اشتعالا ۵. ن: فلولا ۶. ن: فبطل
۷. ب: الحق (ايضاً ـ ع) ۸. ب: ساقطة ۹. له شخصاً ـ ع. ۱۰. ب و ن: فحبب

پس او را به لقا بشارت داد و بدو نفرمود که ناچار از مرگ است، تا به ذکر مرگ او را غم فرا نگیرد، و چون [مومن] حق را جز بعد از مرگ ملاقات نمی‌کند ـ چنان‌که فرمود، علیه‌السلام: «ان احدکم لا یری ربه حتی یموت = هیچ یک از شما تا نمیرد پروردگارش را مشاهده نمی‌کند». از این روی حق تعالی فرمود: «و او را از لقای من چاره نیست»؛ پس اشتیاق حق تعالی برای وجود این نسبت است.

حبیب [بنده] اشتیاق به مشاهده من دارد
در حالی که شوق من به او شدیدتر است
و نفوس اضطراب می‌یابند و قضا ابا می‌کند
پس من با آه و ناله شکایت را سر دهم و بنده نیز با آه و ناله شکایت کند

چون اظهار داشت که در او از روح خودش دمیده است، پس جز به خودش اشتیاق پیدا نکرد. آیا نمی‌بینی که او را بر صورت خودش آفرید؟ زیرا او از روحش بود، و چون نشأۀ او از این ارکان چهارگانه است که در جسد او به اخلاط نامیده می‌شوند، از دمیدن او [در آدم]، از رطوبتی که در جسد او بود اشتعالی پدید آمد. پس روح انسان به سبب نشأۀ او آتش است.

از این روی خداوند با موسی، جز در صورت آتش سخن نگفت و نیازش را در آن قرار داد. پس اگر نشأۀ انسانی طبیعی بود اما روح او نوری بود، و از آن به نفخ و دمیدن کنایت کرده، اشاره دارد که آن از نفس الرحمان است، زیرا به این نفَس که عبارت از نفخ و دمیدن است آن عین ظاهر گشت و به سبب استعداد دمیده شده در آن اشتعال [بدان]، آتش شد ـ نه نور.

پس نفَس خداوند در چیزی که انسان بدان انسان می‌شود پنهان است. سپس برایش شخصی را بر صورت خودش بیرون آورد و او را زن نام نهاد. پس به صورت او ظاهر گشت و بدو اشتیاق یافت ـ اشتیاق شیء به نفس خودش ـ و زن هم بدو اشتیاق پیدا کرد ـ اشتیاق شیء به وطن و اصلش. بنابراین زنان برایش دوست داشته شد، چون خداوند کسی را که بر صورت خود آفریده دوست دارد و فرشتگان نوری را با بزرگی قدر و منزلتشان و بلندی نشأۀ طبیعیشان به سجده او واداشت. پس مناسبت از آنجا واقع گشت، و این در حالی است که صورت، بزرگترین مناسبت است و جلیل‌ترین و کامل‌ترین.

فإنها زوْجٌ أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً. فظهرت الثلاثة حق و رجل و امرأة؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه. فحبب إليه ربه النساء كما أحب اللّٰه من هو على صورته.

فما وقع الحب إلا لمن تكوَّن عنه، و قد كان حبه لمن تكوَّن[1] منه و هو الحق. فلهذا قال «حُبِّبَ» و لم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته.

فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً. و لما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة[2] العنصرية أعظم وصلة من النكاح.

و لهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها، و لذلك أُمِرَ بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره[3] بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلک[4].

فإذا شاهد[5] الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، و إذا شاهده في نفسه ـ من حيث ظهور المرأة عنه ـ شاهده في فاعل، و إذا شاهده[6] في[7] نفسه من غير استحضار صورة ما تكوَّن عنه كان شهوده[8] في منفعلٍ عن الحق بلا واسطة.

فشهوده للحق في المرأة أتم و أكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل؛

۱. ب: تكون الرجل ۲. أ: نشأة ۳. ن: فظهر ۴. ن: ذاک ۵. أ: شهد ۶. أ: شهده ۷. ب: من
۸. أ: شهوداً ـ و كان شهوده أي شهود الحق

زیرا آن [صورت] موجبِ زوجیت شد، یعنی: وجود حق را شفع کرد، همان طور که زن به وجودش مرد را شفع کرد و او را زوج ساخت. پس سه‌گانه ظاهر گشت: حق و مرد و زن. بنابراین مرد به پروردگارش که اصلش می‌باشد میل و اشتیاق پیدا کرد - مانند اشتیاق و میل زن به او - پس پروردگارش زنان را محبوب او گردانید، همان گونه که خداوند کسی را که بر صورتش است دوست می‌دارد.

پس حبّ [مرد] واقع نگشت، مگر به کسی که از او تکوین یافته و پدید آمده است، و حب او به کسی است که از او تکوین یافته و پدید آمده است و او حق می‌باشد. از این روی فرمود: برایم دوست داشته شده و نفرمود: دوست داشتم - از جانب خودش - تا تعلق حبش به پروردگارش باشد که وی بر صورت اوست - حتی در محبتش به همسر خود.

زیرا او زن را - به حب الهی مر خودش را - دوست می‌داشت، چه تخلق الهی بود و چون مرد، زن را دوست داشت، درخواست به‌هم پیوستن - به غایت به هم پیوستن - را که در محبت است کرد، و در صورت نشأهٔ عنصری، به هم پیوستنی بزرگتر از نکاح و ازدواج نمی‌باشد.

از این روی شهوت تمام اجزای مرد را فرا می‌گیرد، و بدین جهت است که دستور به غسل کردن از آن یافت، تا طهارت و پاکی او را فراگیرد، همان طور که فنای در او [زن] - هنگام حصول شهوت - فراگیر بود؛ زیرا حق تعالی بر بنده‌اش غیرت می‌ورزد که اعتقاد نماید به غیر حق لذت می‌یابد. پس او را به غسل کردن پاک گردانید تا [بنده] با نظر بدو، به کسی که در او فانی شده بازگردد، زیرا جز این نمی‌شود.

و چون مرد حق را در زن مشاهده کرد، شهودش در منفعل می‌باشد و چون او را در نفس خودش - از حیث ظهور زن از او - مشاهده کند، او را در فاعل مشاهده کرده است، و چون او را از [در] خودش - بدون استحضار صورت آن که از او تکوین یافته است - مشاهده کند شهودش در منفعل از حق، بدون واسطه می‌باشد.

بنابراین شهودش مر حق را در زن، تمام‌تر و کامل‌تر است، زیرا او حق را [در او]

و من نفسه [۱۰۴ ـ أ] من حيث هو منفعل خاصة. فلهذا أحب صلى اللّٰه عليه و سلم النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن اللّٰه بالذات غني عن العالمين.

و إذا[۱] كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، و لم[۲] تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود و أكمله.

و أعظم الوصلة النكاح و هو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسَه[۳] فسوَّاه و عَدَله و نفخ فيه من روحه الذي هو نَفَسُهُ.

فظاهره خلق و باطنه حق. و لهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى به «يدبِّر[۴] الأمر من السماء» و هو العلو، «إلى الأرض»، و هو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها. و سماهن بالنساء و هو جمع لا واحد له من لفظه، و لذلك قال عليه السلام «حُبِّب إلي من دنياكم ثلاث: النساء» و لم يقل المرأة.

فراعى تأخرهن في الوجود عنه[۵]، فإن النُّشأة[۶] هي التأخير قال تعالى «إنما النسيء زيادة في الكفر». و البيع بنسيئة يقول بتأخير؛ و لذلک[۷] ذكر النساء. فما أحبهن إلا بالمرتبة و أنهن محل الانفعال[۸].

فهن له كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادي و الأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، و همة في عالم الأرواح النورية، و ترتيب

۱. ب و ن: فإذا (ايضاً ـ ع) ۲. أ: و إن لم

۳. ب: فيرى فيه صورته بل نفسه. و قد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح؛ صورته بل نفسه ـ ع.

۴. تعالى يدبّر الخ ـ ع ۵. ن: ساقطة ۶. ب: المنشأة؛ ن: النسيئة ۷. ب و ن: فلذلک ۸. ن: للانفعال

از آن حیث که او، فاعل و منفعل است مشاهده می‌کند و از خودش ـ از آن حیث که فقط منفعل است. پس از این جهت است که آن حضرت، صلّی‌الله علیه وسلّم، زنان را به سبب کمال شهود حق در آنان، دوست می‌داشت، زیرا حق تعالی هیچ‌گاه مجرد از مواد مشاهده نمی‌گردد، چون خداوند ذاتاً بی‌نیاز از عالمیان است.

بنابراین چون امر از این وجه غیرممکن است و شهود جز در ماده نمی‌باشد، پس شهود حق در زنان، بزرگترین شهود و کامل‌ترینش می‌باشد.

بزرگترین وصلت، نکاح [جماع] است که همانند توجه الهی است بر کسی که او را بر صورت خودش آفریده است تا وی را خلیفه گرداند و در او صورت خود، و بلکه نفسش را مشاهده نماید. بنابراین او را تسویه و تعدیل کرد و در وی از روحش که نفس خویش است در دمید.

پس ظاهر او خلق است و باطنش حق، و بدین جهت او [مرد] را به تدبیر برای این پیکر انسانی وصف فرموده است؛ زیرا او تعالی است که به وسیلهٔ او از آسمان تدبیر امر می‌کند ـ و از آن جهت [آسمان] دارای علوّ و بلندی است، به زمین، که آن پایین‌ترین مراتب است؛ چون پایین‌ترین تمام ارکان می‌باشد؛ و [حق] آنان را نساء نامید و آن جمع است و لفظش مفرد ندارد، و بدین جهت بود که فرمود، علیه‌السلام: «حبب الی من دنیاکم ثلاث: النساء = از دنیای شما سه چیز برایم دوست داشته شده است: زنان» و نفرمود: زن.

پس تأخر آنان را در وجود ـ از مرد ـ مراعات فرمود، زیرا «نُسأة» عبارت از تاخیر است؛ خداوند می‌فرماید: «انما النسیء زیادة فی الکفر = تأخیر انداختن افزودن در کفر است ـ ۳۷ / نساء» و فروش به نسیه، فروش به تاخیر گفته می‌شود؛ از این روی نساء را بیان فرمود. پس آنها را دوست نمی‌دارد مگر به واسطهٔ مرتبه، و این‌که آنان محل انفعال‌اند.

پس آنان برای مردان مانند طبیعت‌اند برای حق تعالی که در آن صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی گشود که [امر الهی] عبارت از نکاح در عالم صور عنصری است، و در عالم ارواح نوری عبارت از همت می‌باشد، و ترتیب مقدمات در معانی،

مقدمات في المعاني للإنتاج. و كل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه.

فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي[۱۰۴ ـ أ]، و من أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورة بلا روح عنده، و إن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذاتَ روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته[۱] ـأو لأنثى[۲] حيث كانت ـ لمجرد[۳] الالتذاذ، ولكن لا يدري[۴] لمن. فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمِّه هو[۵] بلسانه حتى يُعْلم كما قال بعضهم:

صح عند الناس أني عاشق / غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا أحبَّ الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون[۶] فيه و هو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التذَّ و من التذَّ و كان كاملاً.

و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله[۷] «و للرجال عليهن درجة» نزل المخلوق على الصورة[۸] عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته. فبتلك[۹] الدرجة التي تميز بها عنه، بها كان[۱۰] غنياً عن العالمين و فاعلاً أوَّلاً، فإن الصورة فاعل ثان. فما له الأولية التي للْحق.

فتميزت الأعيان بالمراتب[۱۱]: فأعطى كل ذي حق حقه كلُّ عارف. فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه و سلم عن تحبب إلهي و أن الله[۱۲] «أَعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ

۱. امرأته ـع. ۲. انثی ـع ۳. ن: بمجرد ۴. ب: تدري
۵. أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر المتلذذ به. ۶. أ: تكون ۷. ب: لقوله ۸. ن: بالصورة.
۹. ب و ن: فتلك ۱۰. ب: كان الحق غنياً
۱۱. ب: تضيف بعد كلمة مراتب «فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذي حق الخ» ۱۲. الله تعالى ـع

برای انتاج است و تمام اینها نکاح فردیت نخستین است ـ در هر وجهی از این وجوه.

پس هر کس زنان را بر این حد دوست داشته باشد، آن حب الهی است و هر کس آنان را به خصوص بر جهت شهوت طبیعی دوست داشته باشد، دانستن این شهوت او را ناقص داشته و نزد او صورتی بدون روح است. اگرچه این صورت در نفس الامر و واقع دارای روح است، اما آن صورت غیرمشهود [و غیرمعلوم] است مر آن کس را که به مجرد لذت یافتن با زن خود و یا کنیز خویش نزدیک شده است ولی نمی‌داند به چه کسی؟! پس او از نفس خویش هیچ نمی‌داند همان‌طور که دیگری از او هیچ نمی‌داند، مادام که [غیر]، او را به زبان خویش نام نبرد تا دانسته شود؛ چنان که بعضی از آنان گفته است:

درست است که نزد مردم من عاشقم

جز آنکه نمی‌دانند عاشق چه کسی هستم!

این [مرد جاهل] هم همین طور است، لذت یافتن را دوست می‌دارد و محل التذاذ را که [التذاذ] در آن است دوست می‌دارد و آن، زن است، اما روح مسأله از او غایب شده است، چون اگر عالم بود، مسلماً می‌دانست چه کسی لذت می‌برد و از که لذت می‌یابد و از این رو کامل بود.

چنان که زن از درجه مرد پایین‌تر است، چون فرمود: «وللرجال علیهن درجة = مردان را بر زنان درجه‌ای افزون است ـ ۲۲۸ / بقره»، مخلوق بر صورت هم از درجه کسی که او را بر صورت خودش ایجاد کرده است پایین‌تر است ـ با این‌که بر صورت اوست. پس به این درجه‌ای که حق تعالی بدان از وی [مرد] امتیاز می‌یابد، به همان درجه از عالمیان بی‌نیاز است، و فاعل اول می‌باشد، زیرا صورت: فاعل دوم است. پس بر او اولیتی که حق راست نمی‌باشد.

بنابراین اعیان، به سبب مراتب امتیاز یافتند. پس عارف حق هر صاحب حقی را عطا می‌کند! از این روی دوست داشتن محمد، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، مر زنان را، از محب ساختن الهی بود، و این که خداوند آفرینش هر جنبنده‌ای را بدو داد. و آن عین حقیقت اوست. پس خداوند آن را بدو عطا نفرمود، مگر به استحقاقی که آن را

خَلْقَهُ» و هو عين حقه[۱]. فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه بمساه: أي بذات ذلک[۲] المستحق. و إنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال.

کما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة. و ليست الطبيعة[۳] على الحقيقة إلا النفَس[۴] الرحماني، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه و أسفله [۱۰۵ ـ أ] لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة.

و أما سريانها لوجود الأرواح النورية و الأعراض[۵] فذلك سريان آخر.

ثم إنه عليه‌السلام[۶] غلَّب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمُّمَ[۷] بالنساء فقال «ثلاث» و لم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذكران، إذ و فيها[۸] ذكر الطِّيب و هو مذكر، و عادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث فتقول «الفواطم و زيد خرجوا» و لا تقول خرجن. فغلبوا التذكير[۹] ـ و إن كان واحداً ـ على التأنيث و إن كن جماعة. و هو عربي.

فراعى[۱۰] صلى الله عليه و سلم المعنى الذي قُصِدَ به[۱۱] في التحبب إليه ما[۱۲] لم يكن يؤثر حبَّه. فعلّمه الله ما لم يكن يعلم و كان فضل الله عليه عظيماً. فغلّب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هَاءٍ. فما أعلَمَه صلى الله عليه و سلم بالحقائق، و ما أشد رعايته للحقوق!

ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث و أدرج بينهما المذكر[۱۳]. فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و كلتاهما تأنيث، و الطيب بينهما كهو في وجوده، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنه.

۱. ن: خلقه ۲. ن: ساقطة ۳. ب: الصورة ۴. ن: بالنفس ۵. ب: والأغراض بالغين

۶. صلّى الله عليه وسلم ـ ع ۷. ب: الهمم ۸. و همّه فيها ـ ع ۹. ب: ساقطة

۱۰. عربي صلى الله عليه وسلم فراعى ـ ع.

۱۱. يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء للمفعول. والمراد بقوله «به» أي بالتغليب و به متعلقة براعى. و ضمير إليه عائد على النبي. «ما لم يكن» أي مادام. والهاء في حبه عائدة إما على المعنى أو على النبي.

۱۲. التحبب ما ـ ع. ۱۳. ب: التذكير (ايضاً ـ ع)

به مسمای خود ـ یعنی: به ذات آن مستحق ـ استحقاق داشت، و ازآن جهت زنان را پیش داشت که آنان محل انفعال‌اند.

چنان که طبیعت بر کسی که به صورت از آن پدید آمده است تقدم دارد و طبیعت در واقع جز نفس رحمانی نمی‌باشد، زیرا صورت‌های عالم اعلیٰ و اسفل، به واسطهٔ سریان نفخه در جوهر هیولانی، در عالم اجرام به‌خصوص گشوده شد.

و اما سریان آن در وجود ارواح نوری و اعراض، سریانی دیگر است.

سپس [گوییم:] آن حضرت، علیه‌السلام، تأنیث را در این خبر بر تذکیر غلبه داد، زیرا اهتمام [امر] زنان را قصد داشت و فرمود: ثلاث و نفرمود: ثلاثة ـ به «هاء» که عدد ذکور است ـ و در آن بیان عطر آمده است و آن [عطر] مذکر است، و عادت عرب بر این است که تذکیر را بر تأنیث غلبه می‌دهد و می‌گوید «الفواطم و زید خرجوا = فاطمه‌ها و زید خارج شدند» و نمی‌گوید: «خرجن». لذا تذکیر را بر تأنیث غلبه می‌دهند، اگر چه مذکر یک نفر باشد، و مونث جماعتی، و او خود عرب است.

پس پیامبر، صلّی‌الله علیه وسلّم، معنایی را که در تحبّب و دوستی نمودن بدو قصد شده بود ـ مادام که حب او را برنگزیده بود ـ مراعات کرد. پس خداوند او را آنچه که نمی‌دانست آموخت و فضل و کرم الهی بر او بزرگ است. بنابراین تأنیث را بر تذکیر غلبه داد که فرمود: «ثلاث» ـ بدون «هاء» ـ اینجاست که می‌بینیم آن حضرت، صلّی‌الله علیه وسلّم، چه قدر دانای به حقایق بود و چه مقدار رعایت حقوق می‌کرد؟!

سپس او خاتمه را در تأنیث نظیر اولی قرار داد و تذکیر را بین آن دو درج کرد، یعنی: به زنان آغاز کرد و به نماز پایان بخشید، و هر دو [نساء و صلوة] تأنیث دارند، و «طیب = عطر» بین آن دو ـ مانند خودش ـ در وجودش این چنین است، زیرا مرد بین ذات، که از آن ظاهر گشته، و بین زن که از او ظاهر گردیده است مندرج است.

فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات و تأنيث حقيقي. كذلك النساء تأنيث حقيقي و الصلاة تأنيث غير حقيقي، و الطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها[۱] و بين حواء الموجودة عنه [۱۰۵ ـ ب] و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضاً، و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً.

فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين[۲] جعلوا الحق علة في وجود العالم. و العلة مؤنثة.

و أما حكمة الطيب و جعله بعد النساء، فلما في النساء من روائح التكوين، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب. كذا قالوا في المثل السائر. و لما خُلِقَ عبداً بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة، بل لم يزل ساجداً[۳] واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كوَّن اللّٰه عنه ما كوَّن. فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف[۴] الطيبة. فحبب إليه الطيب: فلذلك جعله بعد النساء.

فراعى الدرجات التي للحق في قوله[۵] «رفيع الدرجات ذو العرش» لاستوائه عليه باسمه الرحمن. فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية: و هو قوله تعالى «و رحمتي وسعت كل شيء»: و العرش وسع كل شيء، و المستوِي[۶] الرحمن.

فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما[۷] بيناه في غير موضع من هذا الكتاب، و في[۸] الفتوح المكي. و قد جَعَلَ الطيبَ ـ تعالى[۹] ـ في[۱۰] هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال «الخبيثات للخبيثين و الخبيثون للخبيثات، و الطيبات للطيبين

۱. ب: هو عنها (ايضاً ـ ع) ۲. أ و ن: الذي ۳. ب: ساجداً خاضعاً. و قوله «مع كونه» أي في حالة كونه
۴. ب: الأعراب ۵. ب: المشار إليها في قوله ۶. ن: المستوي عليه. ۷. ب: كما قد
۸. ب و ن: و من (ايضاً ـ ع) ۹. ن: و قد جعل اللّٰه تعالى الطيب ۱۰. الطيب في ـ ع.

بنابراین او بین دو مؤنث: تأنیث ذات و تأنیث حقیقی [زن] می‌باشد. همین طور نساء را تأنیث حقیقی است و صلوة را تأنیث غیرحقیقی، و «طیب = عطر» بین آن دو مذکر است، مانند آدم بین ذات، که از آن موجود گشته، و بین حواء که از او موجود گردیده است و اگر خواهی بگو: صفت، که این نیز مونث است، و خواهی بگو: قدرت، که باز هم مؤنث است.

بنابراین بر هر عقیده‌ای که باشی، تأنیث را نخواهی یافت مگر آن که تقدم دارد، حتی نزد صاحبان علت، آنان که حق را در وجود عالم، علت قرار داده‌اند، و علت خود مؤنث است.

اما حکمت «طیب = عطر» و قرار دادنش بعد از نساء اینکه: در نساء بوهای خوش تکوین است؛ زیرا خوشبوترین بوها گردن معشوق است ـ در مثل سائر چنین گفته‌اند ـ و چون رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، اصالتاً بنده آفریده شده، هیچ وقت سرش را به‌سوی سیادت و سروری برنداشت، بلکه پیوسته درسجده پروردگارش بود، و به‌منفعل بودنش واقف بود، تا آن‌که خداوند از او تکوین کرد ـ آن‌چه را تکوین کرد. پس خداوند او را رتبهٔ فاعلیت در عالم انفاس بخشید ـ انفاسی که بوهای خوش‌اند. پس عطر را محبوب او گردانید، از این روی آن حضرت عطر را بعد از زنان قرار داد.

پس حق‌تعالی درجاتش را در فرموده‌اش آورده: «رفیع الدرجات ذوالعرش = بالا برندهٔ مرتبت‌ها و صاحب عرش ـ ۱۵ / غافر» ـ به واسطهٔ استقرارش بر آن [عرش] به اسم «رحمن» خود. بنابراین در آنچه که عرش فرا گرفته است، چیزی که رحمت الهی به آن نرسیده باشد، باقی نمانده است و آن فرمودهٔ الهی است که: «و رحمتی وسعت کل شیء = و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است ـ ۱۵۶ / اعراف»، و عرش همه چیز را فرا گرفته و مستوی رحمان است.

پس به سبب حقیقت آن، رحمت در عالم سریان دارد، چنان که آن را در چند موضع از این کتاب ـ و در فتوح مکی ـ بیان داشتیم. حق تعالی در این پیوند نکاحی عطر را در برائت عایشه قرار داد و فرمود: «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات اولئک مبرؤن مما یقولون = زنان پلید از مردان پلیدند و مردان پلید از زنان پلیدند و زنان پاک از مردان پاک‌اند و مردان پاک از زنان

و الطيبون للطيبات، أُولئك مبرءون ممّا يقولون». فجعل روائحهم طيبة.

لأنّ[۱] القول نَفَس، و هو عين الرائحة فيخرج [۱۰۶ ـ أ] بالطيب و الخبيث[۲] على حسب ما يظهر به في[۳] صورة النطق. فن حيث هو[۴] إلهي بالأصالة[۵] كله طِيبٌ: فهو طَيِّبٌ؛ و من حيث ما يحمد و يذم فهو طيّب و خبيث. فقال في خبث الثوم هي شجرة[۶] أكره ريحها و لم يقل أكرهها.

فالعين لا تُكرَه، و إنما يُكْرَه ما يظهر منها. و الكراهة لذلك إما عرفاً بملاءمة[۷] طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب و ما ثَمَّ غير ما ذكرناه.

و لما انقسم الأمر إلى خبيث و طيّب كما قررناه، حُبِّبَ إليه الطيب دون الخبيث و وصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن[۸]، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح. فتكرهه الملائكة بالذات، كما أن مزاج الجُعَل يتضرر برائحة الورد و هي من الروائح[۹] الطيبة. فليس الورد[۱۰] عند الجعل بريح طيبة.

و من كان على مثل هذا المزاج معنى و صورة أضرَّ به الحقُّ إذا سمعه و سُرَّ بالباطل: و هو قوله «و الذين آمنوا بالباطل و كفروا باللّه»؛ و وصفهم بالخسران فقال «إولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم». فإن[۱۱] من لم يدرك الطيب من[۱۲] الخبيث فلا إدراك له.

۱. واقوالهم صادقة لانّ ـ ع. ۲. أ: والخبيث ۳. يظهر فى ـ ع. ۴. انه ـ ع. ۵. ن: بالاضافة
۶. ب: شجرة خبيثة
۷. ب: ملاءمة. يقرؤها القيصري «إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع» و هو أقرب القراءات إلى المعقول (ايضاً ـ ع)
۸. أ و ب: التعفين (ايضاً ـ ع) ۹. هى الروائح ـ ع. ۱۰. ب: ريح الورد (ايضاً ـ ع) ۱۱. فانه ـ ع.
۱۲. أ: والخبيث

پاک‌اند، آنان از آنچه می‌گویند به دورند ـ ۲۶ / نور»، پس خداوند بوهای آنان را پاک گردانید.

زیرا گفتار نَفَس است و آن عین رایحه می‌باشد، پس [نفَس] در صورت نطق ـهم از پاک و هم از پلید ـ برحسب آنچه که بدان ظاهر می‌گردد خارج می‌شود. پس از آن حیث که به اصالت الهی است، جملگی پاک است. پس آن پاک است، و از آن حیث که مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیرد، هم پاک است و هم پلید. درباره پلیدی «ثوم = سیر» فرمود: «هي شجرة [خبيثة] اكره ريحها ـ آن بوته‌ای پلید است، بویش ناپسندم است»، نفرمود خودش ناپسندم است.

زیرا عین مورد کراهت قرار نمی‌گیرد، بکله آنچه از او ظاهر می‌شود مورد کراهت قرار می‌گیرد و کراهت به واسطه آن است، یا به سبب عرف است و یا به سبب عدم ملایمت طبع، و یا غرض و یا شرع و یا نقصِ از کمال مطلوب، و در واقع جز این که گفتیم نمی‌باشد.

چون امر منقسم به پلید و پاک شد ـ همان گونه که تقریر کردیم ـ پاک برای او دوست داشته شد ـ نه پلید ـ و آن حضرت فرشتگان را چنین توصیف فرمود که از بوهای پلید آزار می‌یابند، به واسطهٔ بوی تعفنی که در این نشأهٔ عنصری هست، و چون او [انسان] از گِلِ خشک، از گل سیاه بو گرفته خلق شده است، یعنی بویش تغییر یافته است، لذا فرشتگان ذاتاً او را ناخوش می‌دارند، همان گونه که مزاج سرگین غلطان به بوی گُل زیان می‌بیند ـ در صورتی که آن از بوهای پاک است ـ پس بوی گل نزد جُعل و سرگین غلطان بوی پاکی نیست.

هر کس که در معنی و صورت، بر چنین مزاجی باشد، چون سخن حق را بشنود زیان یابد و به باطل مسرور و خوشحال گردد و آن فرموده الهی است: «والذين آمنوا بالباطل و كفروا بالله = و کسانی که به باطل گرویدند و به خدا کافر شده‌اند ـ ۵۲ / عنکبوت» و آنان را به خسران توصیف کرد و فرمود: «اولئک هم الخاسرون ـ آنان همان زیانکاران‌اند ـ ۵۲ / عنکبوت»: «الذين خسروا انفسهم = آنان که به فطرت خویش خسارت زده‌اند ـ ۱۲ / انعام»، زیرا کسی که پاک را از پلید باز نشناسد وی را ادراکی نیست.

فما حُبّب إلى رسول[۱] صلى الله عليه و سلم إلا الطيب من كل شيء و ما ثَمّ[۲] إلا هو. و هل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء، لا[۳] يعرف الخبيث، أم لا؟

قلنا هذا لا يكون: فإنا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه و هو الحق؛ فوجدناه يكره و يحب؛ و ليس الخبيث إلا ما يُكْرَه و لا[۴] الطيب إلا ما يُحَبُّ. و العالم على صورة الحق، و الإنسان على الصورتين [۱۰۶ ـ ب]

فلا يكون ثمّ[۵] مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء، بل ثم[۶] مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير[۷] الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه[۸]. هذا قد يكون. و أما رفع الخبث[۹] من العالم ـ أي من الكون ـ فإنه لا يصح. و رحمة اللّٰه في الخبيث و الطيب. و الخبيث عند نفسه طيب و الطيب عنده خبيث. فما ثم[۱۰] شيء طيب إلا و هو من وجه في حق مزاج ما خبيث: و كذلك بالعكس.

وأما الثالث الذي به‌كملت الفردية فالصلاة. فقال «و جعلت قرة عيني في‌الصلاة» لأنها مشاهدة: و ذلك لأنها مناجاة بين اللّٰه و بين عبده كما قال: «فاذكروني أذكركم». و هي عبادة مقسومة بين اللّٰه و بين عبده بنصفين: فنصفها للّٰه و نصفها للعبد.

كما ورد في الخبر الصحيح عن اللّٰه تعالى أنه قال «قسمت الصلاة بيني و بين عبدي نصفين[۱۱]: فنصفها لي و نصفها لعبدي و لعبدي ما سأل. يقول العبد بسم اللّٰه الرحمن الرحيم: يقول اللّٰه ذكرني عبدي. يقول العبد الحمد للّٰه رب العالمين: يقول اللّٰه حمدني عبدي. يقول العبد الرحمن الرحيم: يقول اللّٰه أثنى عليّ عبدي. يقول العبد مالك يوم الدين: يقول اللّٰه مجدني عبدي: فوّض إليّ عبدي. فهذا النصف كله له[۱۲] تعالى خالص.

۱. رسول الله ـ ع. ۲. ثمة ـ ع. ۳. ب: ولا (ايضاً ـ ع) ۴. ن: وليس ۵. ثمة ـ ع. ۶. ثمة ـ ع.
۷. ب: بعين ۸. ب: بخبيثه ۹. ب: الخبيث (ايضاً ـ ع) ۱۰. ثمة ـ ع. ۱۱. ن: بنصفين ۱۲. اللّه ـ ع.

پس برای رسول خدا، صلی‌الله‌علیه‌وسلّم، جز پاک از هر چیز دوست داشته نشد و درواقع جز آن نیست. آیا تصور می‌شود که در عالم مزاجی باشد که جز پاک ازهر چیز را نیابد و پلید را نشناسد، یا چنین تصوری نمی‌شود؟

گوییم: این امکان ندارد، زیرا ما آن را در اصلی که عالم از آن ظاهر گشت و آن حق است نیافتیم، بلکه یافتیم که هم ناخوش می‌دارد و هم دوست می‌دارد، و پلید جز چیزی که ناپسند داشته می‌شود و پاک جز آنچه که دوست داشته می‌شود، نیست و عالم بر صورت حق است و انسان بر هر دو صورت است.

پس در واقع مزاجی نیست که از هر چیزی جز امر واحدی را ادراک ننماید، بلکه در واقع مزاجی است که پاک را از پلید ادراک می‌نماید، با این‌که عالم است که آن به حسب ذوق، پلید است و به غیر ذوق، پاک است. پس ادراک پاک از آن، او را از احساس به پلیدیش سرگرم داشته و باز می‌دارد، این ممکن است. اما برطرف کردن پلید از عالم ـ یعنی: از کون و وجود ـ درست نیست. و رحمت الهی در پلید و پاک می‌باشد و پلید در نزد خود پاک است و پاک در نزد پلید پلید است. پس در واقع هیچ چیز پاکی نیست مگر آن که از وجهی دربارهٔ مزاجی پلید است و همین طور برعکس.

اما سومی که بدان فردیت کامل گشت نماز است. فرمود: «نور چشمم در نماز قرار داده شده است»، زیرا نماز مشاهده است. و این بدان جهت است که نماز، مناجات بین بنده و پروردگارش می‌باشد، چنان که خداوند فرمود: «فاذکرونی اذکرکم ـ مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم ـ ۱۵۲ / بقره»، و آن [نماز] عبادتی است که بین خدا و بین بنده‌اش به دو بخش تقسیم شده است، پس نصفی از آن خدای راست و نصف دیگرش بنده را.

چنان که در خبر صحیح آمده که خداوند متعال فرموده: «قسمت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین: فنصفها لی و نصفها لعبدی، و لعبدی ما سأل، یقول العبد: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، یقول‌الله: ذکرنی عبدی، یقول العبد: الحمدلله رب العالمین، یقول الله: حمدنی عبدی، یقول العبد: الرحمن الرحیم، یقول الله تعالی: اثنی علیّ عبدی، یقول العبد: مالک یوم الدین، یقول الله: مجّدنی عبدی، فوض الیّ عبدی، فهذا النصف کله لله تعالی خالص.»

ثم يقول العبد إياك نعبد و إياك نستعين: يقول الله هذه بيني و بين عبدي و لعبدي ما سأل. فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد اهدنا [۱۰۷ ـ أ] الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين: يقول الله فهؤلاء لعبدي و لعبدي[1] ما سأل. فخلُصَ هؤلاء لعبده كما خَلُصَ الأول له تعالى.

فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين. فن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله و بين عبده. و لما كانت مناجاة فهي ذكر، و من ذكر الحقَّ فقد جالَسَ الحق و جَالَسَهُ الحقُّ.

فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال «أنا جليس من ذكرني»، و مَنْ جالس من ذكره و هو ذو بصر[2] رأى جليسه. فهذه مشاهدة و رؤية. فإن لم يكن ذا[3] بصر لم يره.

۱. ب: ساقطة ۲. بصر حديد ـ ع. ۳. أ: ذو

سپس بنده می‌گوید: ایاک نعبد و ایاک نستعین. یقول الله: هذه بینی و بین عبدی، و لعبدی ما سأل، فاوقع الاشتراک فی هذه الایة، یقول العبد: اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لاالضالین، یقول الله تعالی: فهؤلاء لعبدی و لعبدی ما سأل. فخلص هؤلاء لعبده کما خلص الاول له تعالی.

یعنی: نماز را بین خودم و بین بنده‌ام دو نصف کردم، نصف آن مرا و نصف دیگر بنده‌ام راست. و مر بندهٔ مراست آنچه را که درخواست نماید، بنده چون گوید: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم خداوند می‌فرماید: بنده‌ام مرا یاد کرد، بنده چون گوید: الحمد لله رب العالمین، خداوند می‌فرماید: بنده‌ام مرا ستایش کرد، بنده چون می‌گوید: الرحمن الرحیم، خداوند می‌فرماید: بنده‌ام مرا ثنا کرد و چون بنده می‌گوید: مالک یوم الدین، خداوند می‌فرماید: بنده‌ام مرا بزرگ داشت و خویشتن را به من واگذارد. این نصف جملگی خالص برای خداست.

سپس چون بنده می‌گوید: ایاک نعبد و ایاک نستعین، خداوند می‌فرماید: این بین من و بین بنده من است و بنده‌ام راست آنچه که درخواست نماید، پس در این آیه اشتراک واقع شد، و چون بنده می‌گوید: اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولاالضالین، خداوند می‌فرماید: اینها برای بنده‌ام می‌باشد و بنده‌ام راست آنچه که درخواست نماید. پس اینها را خالص برای بنده‌اش قرار داد، چنان که [نصف] اولی را خالص برای خودش قرار داد.

از این سخن وجوب قرائت حمد دانسته می‌شود، بنابراین هر کس که آن را قرائت نکند، نماز تقسیم شده بین خدا و بین بنده‌اش را به جای نیاورده است؛ و چون نماز مناجات است، پس آن ذکر است و هر کس حق را ذکر کند، همنشین خداست و خدا هم همنشین اوست.

زیرا در خبر صحیح الهی آمده که فرمود: «انا جلیس من ذکرنی = من همنشین کسی هستم که مرا ذکر کند» و هر کس که همنشین کسی که ذاکر اوست باشد دارای بصیرت می‌باشد و همنشین خودش را مشاهده می‌کند. پس این مشاهده و رؤیت است؛ اما اگر صاحب بصیرت نباشد او را مشاهده نمی‌کند.

فمن هنا[۱] يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه[۲] يراه فيخيله في قبلته عند مناجاته، و يلقي السمع لما يردُّ به عليه الحق[۳].

فإن كان إماماً لعالَمِهِ الخاص به و للملائكة[۴] المصلين معه ـ فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر ـ فقد حصل له رتبة الرسل[۵] في الصلاة و هي النيابة عن اللّٰه. إذا[۶] قال سمع اللّٰه لمن حَمِدَه، فيخبر نفسه و مَنْ خلْفَه بأن اللّٰه قد سمعه فتقول الملائكة و الحاضرون[۷] ربنا و لك الحمد. فإن اللّٰه قال على لسان عبده سمع اللّٰه لمن حمده.

فانظر علو رتبة الصلاة و إلى أين تنتهي بصاحبها.

فمن لم يحصّل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها و لا كان له فيها قرة عين، لأنه لم ير من يناجيه. فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه[۸] [۱۰۷ ـ ب] فيها فما هو ممن ألقى سمعه[۹]. و من لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع و لم ير، فليس بمصلّ أصلًا، و لا هو ممن ألقى السمع و هو شهيد.

و ما ثَمَّ[۱۰] عبادة تمنع من التصرف في غيرها ـ ما دامت ـ سوى الصلاة. و ذِكْرُ اللّٰه فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال و أفعال ـ و قد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف يكون[۱۱] ـ لأن اللّٰه تعالى يقول «إن الصلاة تنهى عَن الفحشاء و المنكر»، لأنه شُرِعَ للمصلي ألا[۱۲] يتصرف في غير هذه

۱. ههنا ـ ع. ۲. ب: كأن ۳. ب: من الحق (ايضاً ـ ع) ۴. ن: والملائكة ۵. الرسول ـ ع. ۶. واذا ـ ع.
۷. ب: الحاضرون ۸. أ: ما يرده الحق عليه؛ ب: ما يرد به من الحق عليه
۹. ن: السمع؛ السمع و لا سمعه ـ ع. ۱۰. ثمة ـ ع. ۱۱. ن: تكون (ايضاً ـ ع) ۱۲. ان لا ـ ع.

پس نمازگزار از اینجا رتبه خویش را می‌داند که در این نماز حق را به این رؤیت [عیانی] دیده است یا نه؟ اگر او را ندیده است، پس او را به ایمان عبادت می‌نماید، به گونه‌ای که گویی مشاهده‌اش می‌کند، پس در هنگام مناجاتش او را در قبله‌اش [قلبش] داند و گوش فرا دارد مر آنچه را که حق بر او وارد می‌شود.

بنابراین اگر امام و پیشوای عالم خاصِ به خودش باشد و امام فرشتگانی که با او نماز می‌گذارند، هر نمازگزاری بدون شک امام است، برای این که فرشتگان پشت سر بنده ـ هنگامی که تنها نماز می‌گزارد ـ نماز می‌گزارند؛ چنان که در خبر آمده است؛ در این صورت، برایش در نماز، رتبه رسولان حاصل می‌شود؛ و آن نیابت از خداوند است؛ و چون گوید: «سمع الله لمن حمده = خداوند از کسی که سپاسش می‌کند می‌شنود»؛ خویشتن و هر کسی را که پشت سر او هست خبر می‌دهد که خداوند آن را شنید. پس فرشتگان با حاضران می‌گویند: پروردگارا! سپاس تو راست زیرا خداوند بر زبان بنده‌اش فرموده: «سمع‌الله‌لمن حمده».

بلندی رتبه نماز را بنگر و این‌که صاحبش را به کجا می‌رساند؟

پس هر کس که درجه رؤیت را در نماز حاصل نکرده باشد، به غایت [مطلوب] آن نرسیده و وی را در آن روشنی چشم نمی‌باشد، چون کسی را که با او مناجات می‌کند نمی‌بیند. پس اگر آنچه را که در نماز از حق بر او وارد می‌شود نمی‌شنود در این صورت او از کسانی که گوش فرا داده نبوده است، و هر کس که در نماز با پروردگارش حاضر نباشد و یا نشنیده و ندیده باشد، اصلاً نمازگزار نیست و از کسانی که با حضور قلب گوش فرا داده باشد نیز نخواهد بود.

در واقع عبادتی نیست که مانع از تصرف در غیرش باشد ـ مادام که ادامه داشته باشد ـ غیر از نماز، و ذکر خدا در آن بزرگتر است از آنچه از احوال و افعال که [نماز] بر آن اشتمال دارد، و ما صفت مرد کامل را در نماز، در فتوحات مکیه گفتیم که چگونه است؛ زیرا خداوند تعالی می‌فرماید: «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر = نماز از بدکاری و ناروایی باز می‌دارد ـ ۴۵ / عنکبوت»؛ زیرا برای نمازگزار، چنین مقرر شده که در غیر این عبادت ـ مادام که در آن است و مادام که بدو نمازگزار گفته می‌شود ـ تصرفی نکند «ولذکر الله اکبر = و یاد کردن خدا مهم‌تر است ـ ۴۵ / عنکبوت»؛

العبادة[1] ما دام فيها و يقال له مصلٍّ. «و لذكر الله أكبر» يعني فيها: أي الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله. و الثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها.

لأن الكبرياء لله تعالى. و لذلك قال: «و الله يعلم ما تصنعون» و قال «أو ألق السمع و هو شهيد». فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها.

و من ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات و هي ثلاث: حركة مستقيمة و هي حال قيام المصلي، و حركة أفقية و هي حال ركوع المصلي، و حركة منكوسة و هي حال[2] سجوده.

فحركة الإنسان مستقيمة، و حركة الحيوان أفقية، و حركة النبات منكوسة، و ليس للجماد حركة من ذاته: فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره.

و أما قوله «و جعلت قرة عيني في الصلاة» ـ و لم[3] ينسب الجعل إلى نفسه ـ فإنَّ تجلي الحق للمصلي إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلي: فإنه لو لم يذكر هذه الصفة [۱۰۸ ـ أ] عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له. فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال و جعلت قرة عيني في الصلاة.

و ليس[4] إلا مشاهدة المحبوب التي تقَرُّ بها عين المحب، من الاستقرار: فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء و في غير شيء[5]. و لذلك نُهِيَ عن الالتفات في الصلاة، و أن[6] الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد

۱. أي يشغل نفسه بأي شيء آخر سوى هذه العبادة ۲. أ: حالة؛ ب: ساقطة ۳. ب: ساقطة
۴. ليست قرة عينه ـ ع.
۵. يصح أن تكون الجملة «فلا تنظر معه إلى شيء غيره» معترضة بين قوله «فتستقر العين عند رؤيته» و قوله «في شيء و في غير شيء»: أي في شيء محسوس أو غير محسوس. و يصح أن يكون المعنى فلا تنظر معه العين شيئاً غيره سواء أكانت الرؤية في شيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس. (راجع القيصري ص ۳۱۲)
۶. فان ـ ع.

یعنی: در نماز، یعنی ذکری که از جانب خداوند مر بنده‌اش را می‌باشد ـ هنگامی که درخواستش را اجابت می‌کند ـ و [نیز] ثنای بر او، بزرگتر است از ذکر بنده مر پروردگارش را در نماز.

زیرا کبریا خدای متعال راست و از این روی فرمود: «والله یعلم ما تصنعون = و خدا می‌داند چه می‌کنید ـ ۴۵ / عنکبوت» و فرمود: «او القی السمع و هو شهید = و یا با حضور قلب گوش فرا دارد ـ ۳۷ / ق»؛ پس گوش فرا دادن اوست مر آنچه از ذکر خدا که او را در نماز می‌باشد.

از آن جهت که وجود از حرکتی معقول است. حرکت، عالم را از عدم [اضافی] به وجود [خارجی] انتقال داد، پس نماز تمام حرکات را فرا گرفت. آنها سه حرکت‌اند: حرکت مستقیم، و آن حال ایستادن نمازگزار می‌باشد، و حرکت افقی، و آن حال رکوع نمازگزار است، و حرکت بازگون، و آن حال سجودش می‌باشد.

بنابراین حرکت انسان مستقیم است و حرکت حیوان افقی و حرکت نبات باژگونه، و جماد را حرکتی [محسوس] از ذاتش نیست، اگر سنگی حرکتی کند به وسیله غیرخودش حرکت می‌نماید.

اما [حکمت] آن که فرمود: «و جعلت قرة عینی فی الصلوة = نور چشمم در نماز قرار داده شده است» و قرار دادن را به خودش نسبت نداد، برای این است که تجلی حق تعالی به نمازگزار، به خداوند متعال باز می‌گردد ـ نه به نمازگزار ـ زیرا اگر او [حق] این صفت را از جانب خویش بیان نمی‌داشت، بنده را فرمان به نماز داده بود بدون هیچ تجلی‌ای از جانب خویش مر بنده را، و چون آن [تجلی] از جانب او به گونه امتنان است و مشاهده هم به گونه امتنان می‌باشد، فرمود: «و جعلت قرة عینی فی‌الصلوة = نور چشمم در نماز قرار داده شده است».

روشنی چشم او جز مشاهدهٔ محبوب نیست، که بدان دیدهٔ محب روشن می‌گردد از استقرار؛ پس دیده هنگام رؤیتش استقرار می‌یابد، لذا وقتی با او است به چیزی دیگر نظر نمی‌کند. یعنی: در هیچ چیز غیر از او [در شیء و در غیر شیء]. از این روی در نماز از توجه به غیر نهی شده است، چون التفات و توجه چیزی است که

فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه. و الإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا.

فإن «الإنسان على نفسه بصيرة و لو ألقى معاذيره». فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوقي.

ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له و أخبرنا أنه يصلي علينا. فالصلاة[۱] منا و منه. فإذا كان هو المصلي فإنما[۲] يصلي باسمه الآخِر، فيتأخر عن وجود العبد: و هو عين الحق الذي يخلقه[۳] العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده و هو الإله[۴] المعتَقَد. و يتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد.

كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله و العارف فقال لون الماء لون إنائه. و هو جواب سادّ[۵] أخبر عن الأمر بما هو عليه. فهذا هو الله الّذي يصلي علينا. و إذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه[۶] كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم، فنكون عنده[۷] بحسب حالنا.

فلا ينظُرُ إلينا إلا بصورة ما جئناه[۸] بها [۱۰۸ ـ ب] فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة. و قوله[۹] «كلٌّ قد علم صلاته و تسبيحه» أي رتبته في التأخر في عبادته ربه، و تسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده، فما من شيء إلا و هو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور. و لذلك لا يُفْقَه[۱۰] تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً.

۱. أ: والصلاة ۲. أ: و إنما ۳. ب: يخيله ۴. أ: اله المعتقد ۵. ن: ساد سهل ۶. فيه أي في هذا المقام
۷. ن: فيكون عبده ۸. أ و ن: جئتنا. ۹. قوله تعالى ـ ع.
۱۰. ن: و كذلك يفقه؛ ب: ولذلك لا نفقه (ايضاً ـ ع)

شیطان از نماز بنده می‌رباید و او را از مشاهده محبوبش محروم می‌دارد. بلکه اگر محبوب این ملتفت [حق] باشد، در نماز خود به وجهش به غیر قبلۀ خویش اِلتفات و توجه نمی‌کند و انسان حال خودش را در نفسش می‌داند که آیا در این عبادت خاص به این گونه است یا نه؟

زیرا: «الانسان علی نفسه بصیرة و لوالق معاذیرة = انسان به کار خویش بیناست، اگر چه عذرهای خودش را القا کند ـ ۱۵ و ۱۴ / قیامت». پس او دروغ خودش را از راست خویش در نفس خودش تشخیص می‌دهد، زیرا موجود غافل از حال خودش نیست، چون حالش برای خود او ذوقی است.

سپس [گوییم:] مسمای نماز دارای بخش دیگری است، زیرا خداوند ما را فرمان داده که برای او نماز گزاریم و ما را خبر داده که بر ما نماز می‌گزارد. پس نماز هم از ماست و هم از او. پس اگر مصلی حق تعالی باشد، به اسم «آخر» خود مصلی [بر بنده‌اش] می‌باشد. لذا حق از وجود بنده تأخر می‌یابد، و او عین حقی است که بنده او را به نظر فکری خود و یا به تقلید در قبله‌اش [قلبش] خلق کرده و او، الاه معتقد است و به حسب آنچه از استعداد که بدان محل قائم است دگرگونی و تنوع می‌یابد.

چنان که وقتی از جنید از معرفت به خدا و عارف پرسیدند گفت: «لون الماء لون انائه = رنگ آب رنگ ظرفش است» و این پاسخ استواری است که خبر از امر ـ آن گونه که هست ـ می‌دهد. این آن خدایی است که بر ما صلات می‌فرستد، و چون ما نماز می‌گزاریم، برایمان اسم «آخر» حاصل است. پس ما در آن ـ چنان که ـ در حال کسی که وی را این اسم است بیان داشتیم، هستیم، بنابراین ما نزد او [حق] به حسب حالمان هستیم.

پس به ما نمی‌نگرد مگر به صورت آنچه که ما بدان صورت نزد او آمده‌ایم، زیرا مصلّیِ در میدان مسابقه از مجلّی متأخر است و فرمودۀ الهی: «کل قد علم صلاته و تسبیحه = همه دعا و تسبیح خویش دانند ـ ۴۱ / نور»، یعنی: رتبه‌شان را در تأخّر در عبادت پروردگارشان، و تسبیح پروردگار را که استعدادشان از تنزیه می‌بخشد [دانسته‌اند]. پس هیچ چیزی نیست مگر آن که به ستایش پروردگار حلیم آمرزنده خود تسبیح‌گوست، از این روی تسبیح گفتن یک یک موجودات عالم به تفصیل فهمیده نمی‌شود.

و ثَمَّ[1] مرتبة[2] يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله «و إنْ من شيء إلا يسبح بحمده» أي بحمد ذلك الشيء. فالضمير الذي في قوله «بحمده» يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه.

كما قلنا[3] في المعتقد إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده و ربط به نفسه. و ما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مَدَحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها و عدم حسنها راجع إلى صانعها. و إله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه.

و لهذا يَذُمُّ معتَقَد غيره، و لو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده[4] في اللّٰه.

إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، و عرف اللّٰه في كل صورة و كل مُعتَقَد. فهو ظان[5] ليس بعالِم، و لذلک[6] قال[7] «انا عند ظن عبدي بي» لا[8] أظهر له إلا في صورة معتقده: فإن شاء أطلق و إن شاء قيَّد. [۱۰۹ ـ أ].

فإله[9] المعتقدات تأخذه الحدود و هو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء و عين نفسه: و الشيء لا يقال فيه يسع نفسه و لا لا يسعها فافهم[10] و اللّٰه يقول الحق و هو يهدي السبيل.

۱. ثمة ـ ع. ۲. ب: قرينة مرتبة ۳. ب: قلناه ۴. ن: في اعتقاده ۵. ب: فهو ظن
۶. ب: فلذلک (ايضاً ـ ع) ۷. ب: + تعالى ۸. ب: أي لا (ايضاً ـ ع) ۹. أ: و إله ۱۰. ن: فافهم ذلک

در اینجا مرتبه‌ای است که ضمیر [بحمده] بر بنده‌ای که در تسبیح است باز می‌گردد: در فرموده‌اش آمده: «و ان من شیء الا یسبح بحمده = موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح گوست ـ ۴۴ / اسراء»، یعنی: به حمد و ثنای آن موجود، پس ضمیری که در فرموده‌اش «بحمده» آمده است بر موجود باز می‌گردد، یعنی: به ثنایی که بر آن است.

چنان که درباره معتقد گفتیم که او بر الاهی که در معتقَدش است ثنا می‌گوید و خودش را به او مرتبط می‌دارد و آنچه که از عمل اوست به خودش باز می‌گردد. بنابراین جز برخودش ثنا نمی‌گوید، زیرا کسی که ثنای صنعتی را گوید بدون شک ثنای سازنده را گفته است، چون زیبایی و زشتی‌اش به سازنده‌اش باز می‌گردد، و الاه معتقَد، مصنوعِ ناظر در آن است؛ پس آن، صنعت و عمل اوست، بنابراین ثنایش بر آنچه که اعتقادش است، ثنایش برخودش است.

از این روی معتقَد غیر خودش را نکوهش می‌کند، و اگر انصاف به خرج می‌داد نباید چنان می‌کرد، جز آن که صاحب این معبود خاص بدون شک در آن جاهل می‌باشد ـ به سبب اعتراضش در آنچه که درباره خداوند اعتقاد کرده است.

اگر آنچه را که جنید گفت: «لون الماء لون انائه = رنگ آب رنگ ظرفش است» درمی‌یافت، به هر صاحب اعتقادی تسبت بدانچه که معتقد است تسلیم بود و خدای را در هر صورتی و هر معتقَدی می‌شناخت. پس او گمان‌مند است ـ نه عالِم ـ از این روی خداوند فرمود: «انا عند ظن عبدی بی = من نزد گمان بنده‌ام به خودم هستم»، یعنی: برای او ظاهر نمی‌شوم مگر در صورت معتقدش، اگر خواست مطلق گرداند و اگر خواست مقیّد.

پس الاه معتقَدات حدود را فرا می‌گیرد، و این الاهی است که قلب بنده‌اش او را فرا می‌گیرد، زیرا الاه مطلق را چیزی فرا نمی‌گیرد. او عین اشیا است و عین نفس خود، در حالی که درباره چیزی گفته نمی‌شود که خودش را فرا گرفته و یا خودش را فرا نگرفته است، این را نیک بفهم! «والله یقول الحق و هو یهدی السبیل = خداست که سخن درست می‌گوید و همو به راه راست هدایت می‌کند ـ ۴ / احزاب».

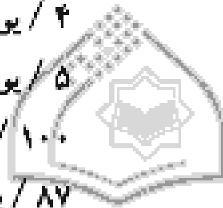
تم بحمد اللّٰه و عونه و حسن توفيقه، و الحمدللّٰه وحده و صلى اللّٰه على سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم تسليماً كثيراً. و كان الفراغ منه في عاشر شهر جمادي‌الآخرة سنة تسع و ثلاثين و ثمانمائة أحسن اللّٰه عاقبتها بمحمد و آله آمين[1].



۱. ليست هذه الفقرة: «تمّ بحمدالله... واله امين» في الاصل.

فهارس

فهرست آیات



فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات